DELEUZE VE GUATTARI'NIN ANTİ-ÖDİPUS'U

Okuyucu Rehberi

Ian Buchanan

bs

Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u • Ian Buchanan
bs

Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u

Okuyucu Rehberi

Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u
Okuyucu Rehberi

Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus
A Reader's Guide

Ian Buchanan

Çeviri
Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan

Dizgi: Serhat Kabasakaloğlu
Baskı ve Cilt: Sözkesen Matbaacılık Tic. Ltd. Şti.
1.Baskı (1000 adet): Ankara, 2014

ISBN: 978-975-8589-13-5

bs
Bilim ve Sosyalizm Yayınları
Ahmet Rasim sokak. 2/4 Çankaya/Ankara
Tel/Fax: 0 (312) 431 46 97 - Cep: 0 530 435 44 43
www.bskitap.com
e mail: bskitap@yahoo.com.tr

DELEUZE VE GUATTARI'NİN ANTİ-ÖDİPUS'U

Okuyucu Rehberi

Ian Buchanan

Çeviri
Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan

TEŞEKKÜR

Hanjo Beressem'e ve üzerlerinde bu kitabın geliştirdiği kavramları sınadığım "Got no pappamummy" çalıştayına katılan bütün öğrencilere özellikle teşekkür ederim. Claire Colebrook'a, William Connolly'e, Sarah Campbell'e (çok sabırlı editörüm), Martin Fuglsang'a, Fredric Jameson'a, Christian Kerslake'ye, Gregg Lambert'e, John Marks'a, Negar Mottahedeh'e, Paul Patton'a, Adrian Parr'a, Patricia Pisters'e, David Rodowick'e, Marc Rölli'ye, Horst Ruthrof'a, David Savat'a, Daniel W. Smith'e, Bent Meier Sørensen'e, Marcel Swiboda'ya, Nick Thoburn'e ve James Williams'a ayrıca teşekkür etmeliyim—her biri kendi tarzlarıyla Deleuze ve Guattari'nin eserini farklı bir şekilde görmem için beni teşvik etti. Konulara *nasıl* farklı baktığıma yönelik olarak hiçbiri sorumlu tutulamaz.

Yine Tanya Buchanan'a teşekkür etmeliyim… *uzun bir yol aldık bebeğim, sen ve ben*.

Courtney ve Sebastian'a fazla gürültü etmedikleri için özellikle teşekkür ederim, çoğu zaman.

Cardiff, Mayıs 2007

METİN ÜZERİNE BİR NOT

Bu kitap *Deleuzecülük*[ün] bir devamı niteliğindedir. Deleuze'ün eseri ile diyalektik arasındaki bağlantı üzerine, artık görenin sadece ben olmadığım bu bağlantı üzerine daha fazla ayrıntı sunar. Ama aynı zamanda farklı bir şey dener, ben buna "pratik Deleuzecülük" diyorum.

Bent Meier Sørensen için

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

Metin içinde verilen sayfa referanslarından ilki İngilizce çeviriye ikincisi orijinal Fransızca'ya yöneliktir. Deleuze ve Guattari'nin eserlerinin yeni Continuum baskısındaki sayfalarının önceki Athlone ve University of Minnesota Press baskılarından farklı olduğu kaydedilmelidir.

Ian Buchanan

Deleuze ve Guattari'nin eserleri

(AO) Deleuze, G. andGuattari, F. (2004) [new edition] Anti-Oedipus, translated by Robert Hurley, Mark Seem and Helen R Lane, London and New York: Continuum.

Deleuze, G. And Guattari, F. (2002) [nouvelle edition augmentee] L'Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizophrenie, Paris: Editions de Minuit.

(ATP) Deleuze, G and Guattari, F. (2004) [new edition] A Thousand Plateaus, translated by Brian Massumi, Londonand New York: Continuum.

Deleuze, G and Guattari, F. (2001) Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrenie 2, Paris: Editions de Minuit.

(WiP?) Deleuze, G andGuattari, F. (1994) What is Philosophy?, translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchell, New York: Columbia UniversityPress.

Deleuze, G and Guattari, F. (1991) Quest-ce que la philosophie? Paris: Editions de Minuit.

(K) Deleuze, G and Guattari, F (1986) Kafka: Toward a Minor Literature, translated by Dana Polan, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G and Guattari, F (2005) Kafka: Pour une Litterature Mineure, Paris: Editions de Minuit.

Deleuze'ün eserleri

(TRM) Deleuze, G (2006) Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995, edited by David Lapoujade, New York: Semiotext(e).

Deleuze, G (2003) Deux Regimes de Fous: Textes et Entretiens 1975-1995, Paris: Editions de Minuit.

(Cl) Deleuze, G (2005) Cinema 1:The Movement-Image, translated by Hugh Tomlinson and Robert Galeta, London: Continuum.

Deleuze, G (1983) Cinema 1: L'image-mouvement, Paris: Editions de Minuit.

(C2) Deleuze, G. (2005) Cinema 2: The Time-Image, translated by Hugh Tomlinson and Robert Galeta, London: Contiuum.

Deleuze, G (1985) Cinema 2: L'image-temps, Paris: Editions de Minuit.

(DI) Deleuze, G (2004) Desert Islands and OtherTexts 1953-1974, edited by David Lapoujade, New York: Semiotext(e).

Deleuze, G (2002) Vile Deserte et Autres Textes: Textes et Entretiens 1953-1974, Paris: Editions de Minuit.

(PS) Deleuze, G (2000) Proust and Signs: The Complete Text, translated by R. Howard, Minneapolis: University of Minnesota Press.

(CC) Deleuze, G (1997) Essays Critical andClinical, translated by Daniel W. Smith and Michael A. Greco, Minneapolis: University of Minnesota Press.

(N) Deleuze, G (1995) Negotiations, translated by Martin Joughin, New York: Columbia University Press.

Deleuze, G (2003) Pourparlers 1972-1990, Paris: Editions de Minuit.

(DR) Deleuze, G (1994) Difference and Repetition, translated by Paul Patton, London: Athlone.

Deleuze, G (2005) Difference et repetition, Paris: Presses Universitaires de France.

(ES) Deleuze, G (1991) Empiricism and Subjectivity: An Essay on Humes Theory of Human Nature, translated by Constantin Boundas, New York: Columbia University Press.

Deleuze, G (1998) [sixth edition] Empirisme et Subjectivite: Essaisur la Nature Humaine selon Hume, Paris: Presses Universitaires de France.

(D) Deleuze, G andParnet, C. (1987) [new edition] Dialogues II, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, London: Continuum.

Deleuze, G. And Parnet, C. (1996) Dialogues, Paris: Flammarion.

(NP) Deleuze, G (1983) Nietzche and Philosophy, translated by Hugh Tomlinson, London: Athlone.

Deleuze, G (2003) [fourth edition] Nietzsche et la philosophie, Paris: Presses Universitaires de France.

Guattari'nin eserleri

(AOP) Guattari, F (2006) The Anti-Oedipus Papers, edited by StephaneNadaud, translated by Kelina Gotman, New York: Semiotext(e).

Guattari, F (2004) Ecrits pour L'Anti-Oedipe, edited by Stephane Nadaud, Paris: Lignes-Manifeste.

(CY) Guattari, F (1995) Chaosophy, edited by Sylvere Lotringer, New York: Semiotext(e).

BÖLÜM 1

BAĞLAM İÇİNDE DELEUZE VE GUATTARI

Sadece iki kişiydik, ama bizim için önemli olan birlikte çalışmaktansa, ikimizin arasında çalışıyor olmamızın şu ilginç hakikatiydi. "Yazar" olmaya bir son vermiştik.

Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Diyaloglar*

Naif olarak, "birlikte"nin, "arkadaşlarımla, ekibimle" anlamına gelmek zorunda olduğunu düşünüyordum. Ama bu çok uzun sürmedi! Hızla anladım ki bu sadece ikimiz olabilirdik. Çalışmanın, o güne kadar mümkün olabileceğini tahayyül etmediğim bir çılgınlığıydı.

Félix Guattari, *Kaosofi*

Perry Anderson'un her zaman titiz olan muhakemesine göre, Louis Althusser'in Batı Marksizmi üzerindeki neredeyse hegemonyacı olan hükmü ve hatta genel olarak 1960'lar boyunca süren eleştirel teorisi, Mayıs 68 sonrası dönemde bütünüyle çökmüştü, çünkü onun düşüncesi o yaz olanlar için tutarlı bir yanıt sağlamıyordu.[1] Anderson her ne kadar Deleuze ve Guattari'nin eserinin ortaya koyduğu yön değişimini onaylamıyorsa da, onların aynı dönemde aniden ilgi odağı haline geldiğine dair

önermeye muhtemelen katılırdı, çünkü kesin olarak, onların *eseri* Mayıs Olayları için tutarlı bir yanıt sunmuş*tur*. Fakat bu, Anderson'un "*Anti-Ödipus*'un anı" olarak adlandırdığı şeyi "taşkın öznelliğin" patlak verişi olarak tarif edişine katılmamız gerektiği anlamına gelmiyor.[2] Sonuçta ortaya çıkan eser Anderson'un hesaba kattığından hem daha karmaşık, hem de söylemeliyim ki daha akıldışıdır. Ama şunu da söylemek gerekir, Anderson'un bu dönemde bir bütün olarak Batı Marksizm'inin durumu üzerindeki yargısı Deleuze ve Guattari'nin eseri için de geçerlidir, ve bu yargı burada onların projesini çok dolaysız bir tarzda gözler önüne sermeye yarayabilir. Anderson'un en büyük hayal kırıklığı—eğer doğru sözcük buysa, ve öyle olduğundan da emin değilim—, 1960'lar ve 1970'lerde gelişen teori göz önüne alındığında, "strateji," "yani kapitalist demokrasinin ötesinde sosyalist bir demokrasiye geçiş için somut ve akla yatkın bir bakış açısının ayrıntılandırılması" olarak atıfta bulunduğu alandaki başarısızlıktı.[3] Fakat burada hatırlanması gereken şey, her ne kadar münferit teorisyenleri hedef alıyor görünen bir çerçevede hazırlanmışsa da, ve Anderson açıkça Deleuze ve Guattari gibi teorisyenleri hesaba katmak istemişse de, bu ithamın aslında durumun kendisi için geçerli olduğudur. Theodor Adorno'nun (iddia edildiği gibi) Marksizm'den ayrıldığına dair eleştirileri çürütürken Fredric Jameson'un ortaya koyduğu gibi: "Değişen elbette insanlar değil, daha ziyade durumlardır."[4]

Mayıs Olayları'nın algılanmış yenilgisi (Deleuze ve Guattari'nin katılmadıkları bir bakış açısı), Alain Badiou'nun "Thermidorean" kavramını uygun gördüğü bir duruma yol açtı: bu, stratejik düşünmenin düşünülemez hale geldiği bir andı.[5] Böylece Batı Marksizm'inin Mayıs 68'i izleyen dönemdeki mücadelesi, Anderson'un talep ettiği gibi stratejinin teori ile birlikte ilerlemesini sağla-

mayacak, ama stratejiyi ölümcül uygulanamazlık zehrinden arındırmak için teoriyi kullanacaktı. İşte *Anti-Ödipus*'un ortaya koyduğu mücadele budur, ve bunu bir arzu soykütüğü sunarak, onun nasıl ve ne zaman zincirlendiğini göstererek yapar. *Anti-Ödipus*'un kapanış sayfalarında, Deleuze ve Guattari'nin eserlerinin takip edilecek bir model önermediğini çok açık bir şekilde belirttikleri doğrudur; yine de onların tezleri kısaca, eğer arzuyu gerektiği gibi anlarsak ve onu çıkardan etkili bir şekilde ayırırsak devrimin *zaten* gerçekleşeceğine dairdir. Ne var ki bu devrim daimi olarak, bir sürekli ertelenme tehdidi altındadır: Nicholas Sarkozy'nin 2007 Fransız başkanlık seçimine girerken yaptığı uğursuz açıklamaya bakın: "Mayıs 1968'in mirasını yok etmek için iki günümüz var!"[6]

GILLES, FÉLIX İLE KARŞILAŞTIĞINDA

Gilles Deleuze ve Félix Guattari 1969 yazında karşılaştı. Deleuze, karşılaşmaları hakkında Guattari'nin kendisini bulduğunu, o zamana kadar onun kim olduğunu bile bilmediğini söyler. Anlaşılan o ki, buluşmaları iyi gitmişti çünkü Deleuze birlikte çalışmayı önermişti.[7] Ortak çalışmalarının pratikte nasıl yürüdüğü hakkında, en çok da kimin ne yazdığını ortaya çıkarmaya yönelik menfur niyetlerle spekülasyon yapmak üzere, çok fazla mürekkep harcanmıştır. Fakat bana öyle geliyor ki, ikisinin de diğerinin daha ileride olduğunu düşündüğünü ve bu sayede birbirlerinden öğrenebildiklerini söylerken Deleuze her şeyi açıklamıştır. Deleuze, Claire Parnet'le yaptığı söyleşisinde, Guattari ile çalışma şeklini bir "yakalama" yöntemi olarak tarif etmiştir, ama sonra bunu "yöntem"in doğru sözcük olmadığını söyleyerek açar, ve "ikili-çalma" ve "paralel evrim"i belki daha iyi seçenekler olarak önerir (D, 18/25).

> Mektuplarla başladı. Ve sonra muhtelif zamanlarda diğerinin söyleyeceklerini dinlemek için buluşmaya başladık. Çok eğlenceliydi. Ama gerçekten usandırıcı da olabiliyordu. Birimiz her zaman daha çok konuşurdu. Çoğu kez birimiz bir fikir ileri sürerdi ve diğeri aylar sonra başka bir bağlamda onu anlayana kadar bunu göremezdi. [. . .] Ve ondan sonra çok yazdık. Félix, yazmayı her tür şeyden çıkarılan şizoid bir akım olarak görür. Bense yazının bütün yönlere kaçtığı ve aynı zamanda bir yumurta gibi kendi üzerine kapandığı bir sayfanın tarzıyla ilgileniyordum. Ve sırlarla, titreşimlerle, sarsıntılarla, ve bir kitapta bulabileceğiniz bütün larvalarla. Derken, gerçekten birlikte yazmaya başladık, bu bir sorun değildi. Sayfaları nöbetleşe olarak tekrar yazıyorduk. (N, 14/25)

1969'da Gilles Deleuze 44 yaşındaydı ve doktorasını henüz tamamlamıştı, saygıdeğer bir profesörün mutlak örneğiydi. Arkadaşlarının bile ona bakışı tam olarak böyleydi. Antonio Negri daha sonra, "Deleuze enfes bir kişilikti... ama bir profesör, bir aydındı!" diyecektir.[8] Benzer şekilde Guattari, bize Deleuze ile ortak çalışmalarının Deleuze'ün dışarı daha fazla açılması ve siyasi hareket içine daha çok dahil olması anlamına geleceğini umut ettiğini, oysa ki tam tersi bir etki yapmış gibi göründüğünü söyler (CY, 28).[9] Bu, Deleuze'ün siyasi yönden etkin olmadığı veya ilgisiz olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır.[10] Bu basitçe, politikayla ilgilenirken onun seçiminin, yeni kavramlar icat etmek, böylelikle düşüncenin yeni biçimlerini neşrederek yazmak olduğunu teyit eder. Deleuze, kişinin çok fazla seyahat etmemesi gerektiğini, çünkü bunun, kişinin oluşuyla çatışacağını ifade ettiğinde bunu az çok doğrulamıştır (N, 138/188). Yine de bu

uzak duruşuna rağmen, bu son derece bilge profesör, seminerlerinde ve kitaplarında güçlü bir entelektüel cazibeyi açık bir şekilde ortaya koymuştur.

L'Abécédaire de Gilles Deleuze'ü izleyenler (Deleuze ve Claire Parnet arasında 1988'de Fransız televizyonu için kaydedilmiş fakat ancak ölümünden sonra yayınlanmış sekiz saatlik dikkate değer bir diyalog—Deleuze bir röportaj vermeyi kesin bir şekilde reddetmiştir) bunu açıkça görebilir.[11] Müzakerenin başında, Deleuze'ün 1980'de Vincennes Üniversitesi'nde verdiği seminerlerden birinin, bozuk, loş, siyah beyaz bir arşiv görüntüsüne çok kısa bir bakış vardır (besbelli ki büyülenmiş öğrencilerle tıka bası dolu olan görece küçük bir oda).[12] Deleuze'ün oturduğu düz ve işlevsel masa bir dizi ses kayıt cihazı ve mikrofonla, yeni nesil öğrencilerin arzulama-makineleri ile kaplanmıştı. Deneysel müzisyen ve adanmış Deleuzecü Richard Pinhas, ses kayıt cihazı olan bu yeni tür öğrencilerden biriydi. Kendisi, Deleuze'ün seminerlerinden düzinelerce kayıt yaptı ve şimdi onları webdeleuze.com internet sitesinden ulaşılabilir hale getirdi. Bu süreçte, Deleuze'ün öğretisini mümkün olduğunca kolay erişilir hale getirmeyi amaç edinmiş inanılmaz bir gönüllü kolektif arşiv projesi kurdu: kayıtlar deşifre edildi ve çeşitli dillere çevrildi, bu suretle Deleuze araştırmacılarına paha biçilmez bir kaynak sağlanmış oldu.[13]

Entelektüel yönden, Deleuze kendisini bir önceki kuşağa karşıt olarak tanımlamıştır—öğretmenlerine hürmet ve saygı göstermiş, bununla birlikte verdikleri eğitimi kararlı bir şekilde reddetmiştir. "Descartes'e, düalizme ve Cogito'ya, veya Hegel'e, olumsuzlamanın üçlemesine ve faaliyetine tahammül edemiyordum" (D, 14/21). Tek istisna Sartre'dı.[14] Erken öğrencilik günlerinde Sartre'ı taze bir soluk olarak görmüş, ama varoluşçuluk veya fenomenolojiye kapılmamıştı (D, 12/18).

Romancı Michel Tournier, Deleuze'un mezun olmadan önce bile zaten güçlü bir öncü olduğunu hatırlatmıştır:

> Çok geçmeden, onun bizim ağzımızdan çıkan sözcüklerden sadece bir tanesini yakalayarak bunu bizim sıradanlığımızı, aptallığımızı, veya zeka eksikliğimizi ortaya koymak için kullanabilen yeteneğinden korkmaya başladık. Olağanüstü dönüştürme ve yeniden düzenleme güçlerine sahipti: müfredatın tüm yorgun felsefesi onun içinden geçerdi ve biz daha zayıf, daha tembel zihinlerin şaşırtıcı ve itici bulduğu yeniliğin taze, sindirilmemiş, acı tadıyla anlaşılmaz ama gençleşmiş olarak açığa çıkardı.[15]

Öğrencilik günlerini kendisi tarif ederken, Deleuze "felsefe tarihi ile neredeyse ölene kadar dövülen" bir kuşağa ait olduğunu söylemişti (N, 5/14). Deleuze'ün karşı çıktığı şey de, düşünceyi zorunlu kısıtlamanın deli gömleğine sarmak için kullanılan, bu felsefe tarihinin bastırıcı tarzıydı; tüm öğrencilerin aşina olduğu "bunu okumadan şunu yapamazsın."

Deleuze'ün bundan kurtulma yolu "felsefe tarihini bir tür arkadan duhul olarak göz önüne almaktı, veya aynı anlama gelmek üzere, bu saf bir tasavvurdu. Kendimi bir yazara arkadan yaklaşıyormuşum gibi, ve tam da onun olacak ama öte yandan ucube olacak bir yavruyu ona veriyormuşum gibi imgeliyordum." (N, 6/15). Kariyerinin erken döneminde yazılmış Hume, Bergson, Nietzsche ve Spinoza üzerine olan monografileri, sözleri muhataplarının ağızlarına yerleştirmez, ama bununla birlikte onlardan alınmış intibadan epey farklı şeyleri onlara söyletmeye muktedirdir. Fakat daha önemlisi, bu kitaplar Deleuze'ün farklı bir şekilde düşünmesini sağlamışlardır; onu kendi durumunun sınırlarının dışına ve ötesine taşıyan, ona kendisi için felsefe yapma özgürlü-

ğünü veren kaçış çizgileri veya "cadı süpürgeleriydi" bunlar (D, 15/22). Kendi kanaatince, esas doktora tezi olan *Fark ve Tekrar*'ı yazana kadar gerçekten kendisi için felsefe yapmaya başlamamıştır. Deleuze'e göre, kökten bir şekilde yeni düşünceyi üretme olasılığının koşullarıyla ilişkili olanı, Guattari ile olan ortak çalışmasına giden yolu döşeyeni, bu kitaptı, özellikle de 3. bölümü "Düşüncenin İmgesi" (D, xvii).

1969'da Félix Guattari, Deleuze'den birkaç yaş küçük ve yalnızca 37 yaşındaydı. Bu noktada kariyerinde ne bir dereceye ne de kendi ismini taşıyan bir kitaba sahipti. Yine, Negri iki müstakbel ortağın çelişik kişiliklerini öne çıkaran canlı bir resim sunar. Deleuze'den söz ederken Negri şöyle der: "Pek çok şey hakkında konuşurduk, ama ona kederli olduğumu, yorgun olduğumu, sorunlarımın olduğunu söyleyemezdim. Ondan benim için bir şey yapmasını isteyemezdim. Ona İtalya'da neler olduğunu anlatmak zordu. Félix'le ise yapabilirdim. Kısa zamanda birlikte fikirler geliştirmeye başladık—ve bunlar yalnızca teorik bir bakış açısından değildi." [16] Guattari'nin insanları organize etme, onları bir araya getirme ve aralarında yaratıcı bir kıvılcım inşa etme kabiliyeti vardı. Özneler ile nesneler, veya özneler ile özneler arasındaki ne tek tipleştirici ne de bütünleyici olan ilişkileri tanımlamak için icat ettiği kavram, "yanallık"ın bedenleşmiş yaşayan hali gibiydi. Deleuze'le karşılaşmadan önce Guattari Fransa'da siyasi bir eylemci olarak halihazırda kötü bir şöhret edinmişti. Cezayir'de sömürgeciliğin terk edilmesi, Fransız cezaevlerinde mahkumlara yapılan muamelenin iyileştirilmesi (Michel Foucault'nun Groupe d'lnformation sur les Prisons'ının bir üyesiydi), Fransız akıl hastanelerinde akıl hastalarının tedavilerinin düzeltilmesi, özgür radyonun tesisi, Gay hakları ve Yeşil politika gibi bir dizi hedef için yürüttüğü kamusal mücadele nedeniyle Fransız basınında "Bay Anti-" olarak bili-

niyordu. 1973'te editörlüğünü Guy Hocquenghem ve René Schérer'in yaptığı *Recherches* dergisinin kışkırtıcı bir şekilde "Üç Milyar Sapık: Bir Homoseksüellikler Ansiklopedisi" başlığı verilen özel sayısını yayınlayarak ulusal hassasiyetlere insafsızca saldırmıştı. [17] Fransız mahkemeleri dergiyi yasakladı ve tüm kopyaların imha edilmesine karar verdi. Guattari ayrıca para cezasına çarptırıldı ama ödemeyi memnuniyetle reddetti. Daha tartışmalı bir şekilde, Kızıl Tugaylar'la ilişkisinden dolayı terörizm suçlamalarıyla 1977'de hapsedilen Negri ile birlikte çalıştı. Guattari ayrıca, Baader-Meinhof Grubu'nun sempatizanı Alman bir avukat olan Klaus Croissant'ın Almanya'dan Fransa'ya nakledilmesine karşı çıktı; ve 1950'lerin sonları ile 1960'ların başlarında Cezayir'de Fransız yönetiminden bağımsızlık için savaşan gerilla ordusu, Front de liberation nationale algerien [Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi] için para topladı.

Guattari'nin eylemciliği, Jean Oury tarafından 1953'te kökten bir şekilde yeni bir bakım şekli sağlamaya yönelik olarak kurulan ("kurumu kurumsallıktan arındıran") özel psikiyatri kliniği La Borde'da psikoterapist olarak yürüttüğü klinik uygulamalar tarafından şekillendirilmişti.[18] La Borde'da, aşçılar ve temizlikçiler de dahil olmak üzere tüm personel, büyük kısmı psikotik olan hastaların tedavisinin sağlanmasına iştirak ediyor, ve doktorlar ve hemşireler de dahil tüm çalışanlar hastanenin bakımını üstleniyordu. Guattari, Deleuze'e yazdığı bir notta "Yapmaya çalıştıkları şeyin... bu hastaları, hemşireleri ve doktorları (sayısız alt-kastlardan söz etmiyorum bile!) damgalayan imgesel kast sistemini altüst etmek olduğunu" açıklamıştı (AOP, 144/204). Guattari, Oury tarafından, ortak eylem organize etme ve böylelikle personel ile hastalar arasındaki engelleri kırma yeteneği sayesinde işe alınmıştı. Guattari, resmi psikanaliz eğitimini Fransa'nın en önemli Freud yorumcusu Jacques

Lacan'dan *analist üye* statüsünü elde ederek 1969'da aldı. 1980'deki dağılışına kadar (ustanın ölümünden kısa bir zaman önce) Lacan'ın okulu the Ecole freudienne de Paris'in üyesi olmasına rağmen, Guattari'nin Lacan ve Lacancı psikanalizle ilişkisi en hafif tabiriyle kararsızdı.

Guattari'nin tuttuğu notlar, *Anti-Ödipus Defterleri*'nin yayınlanması, özellikle *Anti-Ödipus*'un yayınlanmasının ardından aralarında ne kadar gergin ilişkiler olduğunu açığa çıkarmıştı (eser, yazarlarının ifadesiyle Lacan'ı Lacancılardan kurtarmak için tasarlanmış olsa bile). Elbette yayınlanmadan önce bile Lacan onun olası içeriği nedeniyle sıkıntıya girmiş, ve Guattari'nin günlüklerinde yazdığına göre, kendisine metnin bir nüshasını vermesi için ona baskı yapmıştı. Guattari bunu reddetmek zorunda kalmıştı çünkü Lacan'la pek de o kadar yakın ilişkisi olmayan Deleuze, metni Lacan'a ancak bittiği zaman göstermek istemişti.[19] Deleuze ve Lacan birbirlerini açık bir şekilde rakip olarak görüyordu, seminerlerini, öğrencileri aralarında seçim yapmaya zorlayacak şekilde kasten aynı zamana denk getirmeleri bunun kanıtıydı. Öyle ki, Deleuze'ün *Anti-Ödipus*'u yazarken Lacan'a biraz "şizofrenik yardım" yaptıkları şeklindeki iğneleyici yorumundan, kendisini aralarındaki mücadelenin kesin galibi olarak gördüğü anlaşılabilir. Bununla, Lacan'ın adıyla anılan kavramsal yenilikleri, onun yapı ile ilgili fikirlerini, simgesel düzeni, göstereni vb. bertaraf etmeyi kasteder; Deleuze açık bir ifadesinde bunların "kesinlikle yanlış yolda" olduğunu söyler (N, 14/25).

Deleuze ve Guattari arasındaki ortak çalışma, bir yazarın ifade ettiği gibi, sıklıkla karşıtların bir buluşması, eşekarısı ile orkide arasındaki aşk masalı olarak tarif edilmiştir.[20] Fakat bu, yüzeyselliği bir yana, birinin diğerini tamamladığını veya yetkinleştirdiğini ima ettiği ölçüde açıkça yanlıştır. Kaldı ki bu söylencenin (çünkü kesinlikle öyledir) daha ziyade zararlı bir sonucu olmuş-

tur. Guattari, çeşitli şekillerde, genç ortak olarak ele alınmış ve onun katkısı ya hafifsenmiş ya da tümüyle göz ardı edilmiştir (ve ben de dahil Deleuze yorumcularının neredeyse hepsi en azından bir kereliğine aslında "Deleuze ve Guattari"yi ima ederken "Deleuze" yazdıkları için suçludur), veya daha kötüsü Deleuze'ün yozlaştırıcısı olarak görülmüş ve beraber yazdıklarındaki tuhaf, rahatsız edici veya basitçe anlaşılmaz olan her şey için suçlanmıştır. Yine de, Guattari'nin katkısını yakalayacak bir şey yapılması gerektiği konusunda Gary Genosko'ya katıldığım halde bunun ne olabileceği konusunda aciz kaldığımı itiraf ediyorum.[21]

MAYIS 68

Anti-Ödipus'un bir Mayıs 68 kitabı olduğu, yazarlarının kendi sözlerine dayanarak sıklıkla söylenmiştir. Ama bu ne anlama gelir? Mayıs olaylarını ve Fransız entelektüel yaşamına etkisini anlattığı kitabı *May '68 and its Afterlives*'da Kristin Ross'un öne sürdüğü gibi, Mayıs 68'in, yani tarihteki en büyük kitle hareketlerinden birinin anlamı, geçmişleri, fikirleri, politikaları ve niyetleri açısından asla birörnek olmayan katılımcıları için bile hiçbir zaman kolay anlaşılır veya aşikar değildi.[22] Ross'un, "entelektüel ve politik yörüngeleri" Mayıs 68'e kadar takip edilebilecek düşünürler, eylemciler ve yazarlar panteonuna ne Deleuze ne de Guattari dahildir.[23] İlk bakışta bu bir haksızlık gibi görünebilir, çünkü ne de olsa Deleuze ve Guattari, özellikle de Théâtre de l'Odéon'un kötü şöhretli işgaline katılmış olan Guattari, kendilerini Mayıs olaylarının içine dahil etmemiş gibi değillerdir. Buna rağmen, Ross'un hükmünde bir gerçek kırıntısından fazlası vardır. Kendi ifadeleriyle, Deleuze ve Guattari Mayıs 68'e hazırlıksız yakalanmışlardır; ikisini de gafil avlamış ve onları bir yanıt için bocalamaya

terk etmiştir.[24] Ama öte yandan, Ross'un, Deleuze ve Guattari'ye ait arzu ve oluş kavramlarının o Mayıs'ta olanları açıklamak için kullanılamayacağı şeklindeki düşüncesini paylaşmak için herhangi bir neden görmüyorum.[25]

Deleuze ve Guattari'nin Mayıs olaylarına bir yanıt şekillendirirken çektikleri zorluk, birlikte ürettikleri eserin tam da dokusunda, özellikle de onun sıklıkla bunaltıcı karmaşasında görülebilir. Mayıs 68'in ortaya koyduğu olasılıklardan heyecanlandıkları kadar, hakikatlerinden de sıkıntı duymuşlardı; ve bu kararsızlık, politik düşünce ile eylemin, Mayıs 68 gibi olayların açığa çıkardığı çelişik devrelerini açıklamaya çalışan arzu teorisini açıkça şekillendirir.[26] Deleuze ve Guattari, değişim, yani arzunun bizzat özgürleşme olanağının bir işareti gibi görünen Mayıs 68'den heyecanlanmışlardı, ama ona eşlik eden, arzunun yeniden bütünüyle hapsedilmesini vaat edecek gibi görünen öğretisel sapmadan da fazlasıyla kuşkululardı. O baharda meşhur yüz çiçek gibi açan Güney Paris Maoizmine bilhassa karşılardı. Mayıs 68'in yeni bir devlet aygıtının tertibatı ile sonuçlanacak daha uzun bir mücadelenin ilk veya hazırlayıcı bir safhasını teşkil ettiği fikrini reddetmişlerdi.[27] Guattari "arzunun özgürleşmesi için bir parti veya devlet aygıtına bel bağlamak... tuhaf olacaktır" demişti (CY, 62).

Fakat *Anti-Ödipus*'un bir Mayıs 68 kitabı olduğunu söylemek meşru ise, o halde bunun nedeni, onun Mayıs 68 ile ilgili müşterek bir kararsızlık ve belirsizlik ruhu içinde olmasıydı, öyle ki iki düşünür ilk olarak 1969'da bir araya gelir. "Bilgiyi birleştirmektense, belirsizliklerimizin, hatta Mayıs 68'den sonra olayların dönüşümüyle yüzleşmenin verdiği belirli bir bunalımın çoğaltılmasıydı" (CY, 93). Bir başka deyişle, Deleuze ve Guattari'nin "soixante-huitard"lar ya da Mayıs 68ciler olmadıklarının, ve onların bu olaylara bakışın sokaklarda barikatlar ku-

ran ve altındaki kumsalı bulmak için kaldırım taşlarını söken öğrenci ve işçilerden oldukça farklı olduğunun anlaşılması şartıyla, *Anti-Ödipus*'un bir Mayıs 68 kitabı olduğunu söylemek uygundur. Mayıs 68 ile ilgili ketumlukları, Deleuze ve Guattari kendilerini esas 68cilerden bir önceki kuşağa ait gördüklerince kısmen kuşaklara dayanarak açıklanabilir (eğer bundan, politik sarsıntıları yürürlüğe koyan ilk protesto kıvılcımını ateşleyenlerin Sorbonne öğrencileri olduğu anlaşılacaksa). Onların entelektüel ve siyasi formasyonu II. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında şekillenmiştir, ve örgütlü politikanın tüm biçimlerinden duyulan bir kuşkuculuk içinde, Fransa'nın mağlubiyetinin, işgalinin ve kurtuluşunun yaralarını taşımaktadır. Guattari, *Anti-Ödipus*'un 1972'de Fransa'da yayınlanması ardından bir röportajında şöyle bir açıklama getirir "Biz, politik bilinci, faşizme dair şüpheci söylencesiyle birlikte, Özgürlüğün coşkusu ve naifliği içinde doğmuş bir kuşağın parçasıyız." Bu sözünü şunu ekleyerek daha ileri götürür: "Bir başka başarısız devrim olan Mayıs 68'e bağlı solun sorunları bizim için çok daha zahmetli tezat bir noktaya dayanarak gelişmişti, çünkü daha birçokları gibi, size eski günlerin faşizmini özletebilecek bir geleceğin bizler için hazırlanıyor olduğundan endişeliydik (CY, 94). Bir başka deyişle, Deleuze ve Guattari Mayıs 68'in gerçekte ne anlama geldiği hakkında alçakgönüllü olmayan ve sıklıkla kibirli savlara, yani onun bir şekilde her şeyi değiştirmiş olduğu savına güvenmez, ama kendi kuşaklarından birçoğunun aksine ona ilkede karşı değillerdir.[28] On yıl sonra *Bin Yayla*'da, Raymond Aron gibi Mayıs 68 retçilerini şu şekilde sertçe eleştireceklerdir:

> Konuları makropolitik terimlerle değerlendirenler olaydan hiçbir şey anlamamışlardır, çünkü hesaplanamayan bir şey kaçmaktaydı. Politikacılar, partiler,

> sendikalar ve birçok solcu, bütünüyle tedirgin olmuştu; onlar sürekli olarak ve bir kez daha "koşulların" olgun olmadığını tekrarladı. Onları muteber sözcüler kılan bütün bir düalizm makinesinden geçici olarak mahrum bırakılmış gibiydiler. (ATP, 238/264)

Anti-Ödipus'un hırçın anti-kapitalist dilinden açıkça anlaşılacağı gibi, Deleuze ve Guattari Mayıs 68 çatışmalarının Ütopyacı (yani dünyayı-değiştirici) boyutuna karşı oldukça büyük sempati besliyordu, ama çözümün, komünizme hızlı bir geçiş olduğunu kabul etmeye hazır değillerdi.

> Özgürleşmiş arzu, kişisel fantezinin açmazından kaçan arzu demektir: uyarlama, toplumsallaştırma, disiplin altına alma değil, ama arzu sürecinin toplumsal beden içinde engellenmeyeceği ve ona dair ifadenin müşterek olacağı böylesi bir yola onun sokulması sorunudur bu. Söz konusu olan şey otoriter bir tek tipleştirme değil, ama daha ziyade bir tür sonsuz yayılmadır: okullardaki, fabrikalardaki, mahallelerdeki, çocuk yuvalarındaki, hapishanelerdeki vb. arzu. Yönetme, bir araya toplama değil, ama onun aynı salınım planına sokulması sorunudur. Kişi, anarşinin iktidarsız kendiliğindenliği ile bir parti örgütlenmesinin bürokratik ve hiyerarşik kodlaması arasında gidip geldiği sürece arzunun özgürleşmesi söz konusu değildir (CY, 62).

Anti-Ödipus'un devrimci bir kitap, yani gözlerimizi günlük hayatın akışı içindeki potansiyel devrime açmak isteyen bir kitap olarak tasarlanmış olduğu inkar edilemez. Ama yukarıda alıntıladığım pasajın açıkça belirttiği gibi, onun devrim tanımı gücü ele geçirmeyi ihtiva etmez.[29] O,

Maocuların ve Leninistlerin talep ettikleri gibi, bir rejimin alaşağı edilmesi ve sonra onun yerine başka bir rejim kurulması ve iktidarın tepeden tabana reforme edilmesi anlamına gelmez. Böylesi programlara iştirak etmek istemez.

Deleuze ve Guattari için devrim, bir şizofren haline gelinmeden mevcut güç yapısının şizofrenikleştirilmesi, ve onun yeni bir ritimde titreşmesinin, içeriden değişmesinin sağlanması anlamına gelir. Ama eski bastırma tarzlarını yineleyecek yeni bir toplum modeli önermezler. Savları şudur ki, eğer öncelikle eski alışkanlıklarımızdan, güce dair eski sevgimizden, kuvvet kullanmaya karşı yüksek bağımlılığımızdan, güç önündeki geleneksel itaatimizden vb. arınmazsak, her itikatın militanlarının kendi öğretilerinin bizi götüreceğini iddia ettikleri o yeni topluma asla ulaşamayacağız. "Şizoanaliz böyleyken, devrimi ortaya çıkarması gereken bir sociusun doğasına dair bir sorunu ortaya koymaz; devrimin kendisi olmayı da hiç mi hiç talep etmez" (AO, 415/456). Onun sorduğu tek soru, "Devrim[in] nereden gelece[ği]"dir. Başından sonuna, *Anti-Ödipus*'a yalnızca bu soru hakimdir:

> Bir Castro mu, bir Arap mı, bir Kara-Panter mi, ufuktaki bir Çinli mi? Bir Mayıs 68 mi, keşiş gibi fabrika bacasına yuva kurmuş yerli bir Mao mu? Önceki bir hendeği kapatmak için hep bir aksiyom daha eklenmesi; faşist albaylar Mao okumaya koyulurlar, artık aldatılamayacaklardır, Castro imkansız hale gelmiştir, kendisiyle ilişkili olarak bile, boşluklar yalıtılır, gettolar yaratılır, yardıma sendikalar çağırılır, en uğursuz "caydırma" biçimleri icat edilir, çıkar tarafından icra edilen bastırma kuvvetlendirilir—ama arzunun yeni saldırısı nereden gelecektir? (AO, 413/454)

Deleuze ve Guattari'nin bu soruya izleyen bölümlerde daha ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz yanıtı, arzunun yeni saldırısının her zaman bizzat arzunun içinden gelmesi gerektiğidir. Deleuze ve Guattari'nin öne sürdüğü gibi, arzu kendinde devrimcidir, ama sürekli olarak çıkara zincirlenir veya daha kötüsü ona dönüştürülür, ve çıkar olarak yakalanmaya, ehlileştirilmeye ve edilgen hale getirilmeye elverişlidir. Onların *Anti-Ödipus* boyunca yinelenen kanaatleri "kapitalist toplumun çıkarlara ait birçok tezahüre tahammül ediyor ama hiçbir arzu tezahürüne edemiyor olduğudur, öyle ki, bu ikincisi onun temel yapılarını anaokulu düzeyinde bile havaya uçurmaya muktedirdir" (AO, 414/455). Ancak arzunun katıksız tezahürleri, hakiki devrimci durumlarda bile enderdir.

> Kimse zamanın çıkarlarının basit bir analizi ile devrimci bir durumu tanımlayamaz. 1903'te Rus Sosyal Demokrat Partisi, gündemine proletaryanın ittifaklarını ve örgütlenişini, ve avangardın rolünü almıştır. Devrime hazırlanır gibi görünürken 1905 olaylarıyla aniden sarsılmış ve hareket halindeki bir trene atlamak zorunda kalmıştı. Arzunun, henüz anlaşılamayan bir durum tarafından yaratılan, toplumsal ölçekte bir kristalleşmesi vardır. 1917'de olan da aynı şeydi (CY, 65).

Aynı şekilde her zaman, toplumsal düzenin devrim sonucu kesintiye uğraması üzerinde yükselecek gruplar mevcuttur.

> Daniel Guérin 1789 devrimi hakkında bazı önemli şeyler söylemiştir. Burjuvazi, gerçek düşmanının kim olduğu hakkında asla herhangi bir yanılsamaya sahip değildi. Onun gerçek düşmanı önceki sistem değil, ama önceki sistemin denetiminden kaçan ve

sırası gelince burjuvazinin, üzerinde hükmetmeye gayret edeceği şeydi. O da kendi gücünü eski sistemin kalıntısına borçluydu, ama bu güç yalnızca eski sisteme karşı isyanda olan ne varsa hepsine karşı çıktığı ölçüde icra edilebilirdi. Burjuvazi asla devrimci olmamıştır. O sadece, diğerlerinin kendisi için devrimi gerçekleştirdiğinden emin oluştur. Muazzam popüler bir arzuyu idare etmiş, yönlendirmiş ve bastırmıştır (CY, 65).

Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, devrimin nereden geleceğini saptamanın bir yolu olarak çıkardan yola çıkılamayacağıdır, ama "Devrime kim ihanet edecek?" şeklindeki paralel soru ele alınırken çıkar hesaba katılmalıdır. Ve Deleuze ve Guattari için bu iki soru, "Devrim nereden gelecek?" ve "Ona nasıl ihanet edilecek?" nihayetinde aynı madalyonun farklı yüzleridir.

CEZAYİR, VİETNAM, İTALYA...

Anti-Ödipus'u bir Mayıs 68 kitabı olarak kavramak onun yazılmasına giden çoklu ve çokanlamlı dürtülere odaklanmanın kullanışlı bir yoludur, ama bu çerçeveleyici aygıtın kısıtlamaları da aşikardır.[30] Bu, *Anti-Ödipus*'un yalnızca yerel bir hadiseymiş, otuz yıl önce Paris'te cereyan eden tek atımlık bir olaya verilen tek atımlık bir yanıtmış gibi görünmesi tehlikesini taşır. Bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak tartışacağım üzere, *Anti-Ödipus*'un müdahale ettiği tartışmaların çoğu doğası itibariyle Parislidir. Elbette, Louis Althusser, Jacques Lacan ve Lévi-Strauss başta olmak üzere, dönemin Paris'teki entelektüel sahnesinin göz önünde olan neredeyse her ışığıyla az çok açık bir şekilde atışır. Ama bunu söylemekle beraber, Jean Baudrillard, Hélène Cixous, Jacques Derrida, Michel Foucault, Luce Irigaray, Julia Kristeva

ve Jean-François Lyotard tarafından kışkırtılan teorik ayaklanma bir yana, Althusser, Lacan ve Lévi-Strauss'un eserlerinden ilham alan tartışmaların, üniversite İngilizce ve Fransızca bölümlerinin sıkı duvarlarına rağmen dünyaya yansıdığını da söylemek gerekir. 1960'ların sonları ile 1970'lerin başlarında, dünyanın her yerinden öğrenciler, herhangi bir disiplinde geçmişten alınan bilgeliği itibari değerde kabul etmeye isteksiz olan, düşünmenin yalnızca yeni bir yolunu değil ama gerçekten bütünüyle yeni bir dünya görüşünü sunuyor gibi görünen bu usta düşünürlerin ayaklarının dibinde oturmak için Paris'e akın etmişlerdi. Teorik söylem tarihi içinde *Anti-Ödipus*, Fredric Jameson'ın söylediği gibi "temelde Fransız" bir on yılın şafağında ortaya çıkmıştı.[31] Buna rağmen, teorinin yayılımı içinde küresel hale geldiği veya öyle olmaya başladığı gerçeği, bu noktada onun üretiminin sadece yerel bir hadiseden başka bir şey olduğunun ispatı da değildir. Bu nedenle, Mayıs 68'e bakıp, onun eğitimsiz bir göze göründüğü gibi sadece yerel bir hadise olup olmadığını sormaya değer. Sonraki tartışmaya hazırlık yaparken, *Anti-Ödipus*'u Mayıs 68 kitabı olarak değerlendirmenin uygun olduğunu ileri sürdüğüm başlangıçtaki iddiam için şu doğrulamayı önermek isterim: Mayıs 68'in kendisi, tarihteki yeri tam olarak tespit edilemeyecek ölçüde birçok belirleyene sahip karmaşık bir olay olduğunca, *Anti-Ödipus*'u bir Mayıs 68 kitabı olarak değerlendirmek uygundur.

Bernardo Bertolucci'nin Mayıs 68 hakkındaki gerçeklerden oldukça uzak filmi, *The Dreamers* (2003), olayların sınırlı, özellikle Parisli bir imgesinin canlı bir resmidir ki, olayları doğru bir tarihsel ışıkta görebildiğimizde bunun altüst edilmesi gerekir. Bertolucci, Mayıs 68'i başlangıcında olduğu gibi bir öğrenci protestosu olarak betimler, ama onun tarihsel önemi kısa zamanda grevdeki 9 milyondan fazla işçiyi kapsayan ulusal çapta

bir protesto haline gelmesinden kaynaklanır. Filmde grevlerin etkilerini merdiven boşluklarında ve sokak köşelerinde yavaş yavaş çürümekte olan toplanmamış çöp tepecikleri şeklinde görürüz, ama grevdeki işçilerin kendileri asla gösterilmez. Dahası, Bertolucci öğrenci protestolarını Latin Quarter'ın ayrıcalıklı kolejlerinde başlamış gibi gösterir, ama gerçekte olan şeyi, yani öğrencilere "eşitsiz bir gelişimin dolaysızca 'yaşanmış' derslerini" öğreten, Nanterre ve Vincennes'in uzaktaki yoksul göçmen bölgelerindeki yeni üniversitelerin pratik yanlısı kulelerinde başladığını göstermez.[32] Büyük Marksist filozof Henri Lefebvre'ye göre, öğrencileri radikalleştiren ve onları işçi hareketleriyle bağlantı kurmaya teşvik eden şey, devletin vurdumduymazlığının bu günlük "deneyimi"ydi.[33] İkinci olarak, her ikisi de onlu yaşların sonunda veya erken yirmili yaşlarda ve halen evde görece hali vakti yerinde ebeveynleriyle yaşayan ikiz erkek ve kız kardeş kahramanlar, Isabelle (Eva Green) ve Theo (Louis Garrel) vasıtasıyla, 68 Mayıs'ına katılan öğrencileri naif, benmerkezci ve sapkın olarak betimler. Filmlerden ve kitaplardan parça parça tertipledikleri kendi fantezi dünyaları içine koza örmüş Isabelle ile Theo, Ulrich ile Agathe'nin postmodern bir sürümüdür.[34] Amerikalı bir değişim programı öğrencisi Matthew (Michael Pitt) ile karşılaşır ve onu kendilerine katılması için davet ederler. Ebeveynleri evden uzağa gittiğinde, fantezilerini engelsizce gerçekleştirme imkanı bulurlar, ve sahne, 1960'ların karşı-kültürünün üç unsuru yani seks, uyuşturucu ve rocn'n'roll üzerinden basmakalıp bir eğlence için düzenlenir. Birlikte köpük banyosu yaparlar ve kokain kullanıp kafayı bulurlar; Theo sahanda yumurta yaparak Brechtvari bir ilgisizlikle bakarken Matthew ve Isabelle mutfağın zemininde sevişirler; babalarının kaliteli şaraplarını şişeden içip, sanki başka hiçbir şey sorun değilmiş gibi

gecelere kadar filmler ve politika hakkında tartışırlar. Dış dünyayı görmezden gelirler.

Matthew çok geçmeden, her ikisini dünyadan kopmuş olmakla suçlayarak, onların savruk evrenini bozguna uğratır: Isabelle'i hiç gerçek bir "randevu" amacıyla dışarı çıkmadığı, ve Theo'yu Çin Kızıl Muhafızları'nı aşırı idealist bir şekilde romantikleştirdiği için. Bütün bunlar, Isabelle ondan kasığındaki kılları bir sevgi işareti olarak tıraş etmesini istediğinde başlar. O bunu reddeder çünkü bu istek ona göre aptalca bir oyundan, etraflarında sürüp giden gerçeklikten koptuklarını ispat eden çocuksu bir jestten başka bir şey değildir. Her ikisine "dışarıda bir şeyler olup bittiğini, bunu hissettiğini" söyler, ama ne Isabelle ne de Theo buna aldırış eder. Çok geçmeden, politik uyanışları apartman penceresinden fırlatılan bir tuğla ile gerçekleşir. Tuğla onların dünyasını tam anlamıyla paramparça eder, ama aynı zamanda hayatlarını da kurtarır. Heyecan dolu fasıllarının başka bir tanesi ardından uyandıklarında, Isabelle ebeveynleri tarafından yazılmış bir çek bulur ve onların apartmana gelmiş olduklarını ve bu durumda kendilerinin umursamaz hallerine şahit olduklarını ve belki de ahlaksızca davranışlarını tahmin etmiş olabileceklerini fark eder—Isabelle'in oturma odasına diktiği çadırın içinde yan yana uyurlarken üçü de çıplaktır. Ölesiye utanarak, Isabelle kendisini ve birlikte Theo ve Matthew'u öldürmeye karar verir, böylece gazı açar ve iki oğlanın arasına uzanarak kendisini ölüme hazırlar. Pencere camının kırılması tam bu anda olur. Sokağın onların kendi içine kapanmış fantezi dünyalarına sokulması, böylelikle hayat kurtarıcı bir olay olarak sunulur. Tuğla, etkisinde oldukları düşkünlüğün büyüsünü parçalar; ve aniden Isabelle ve Theo'nun ikisi birden dışarıda bir şeyler olup bittiğini ve bunun onları ilgilendirdiğini, onları cezp ettiğini, ve kendi fantezi dünyalarından daha önemli olduğunu fark eder. Üçü de

önce aşağıdaki olayları görmek için balkona ve sonra katılmak için sokağa koşar. Ama burada mutlu üçlü bölünür, çünkü yalnızca Isabelle ve Theo katılmayı ister. Kendisini pasifist olarak tanımlayan Matthew onlara sırt çevirir. Matthew dışarıda neler döndüğünü yazmaları için ısrar etmişken, Theo'yu ellerinde bir Molotof kokteyli ile görünce korku içinde irkilir ve onlar el ele kavgaya koşarken onlara katılmayı reddeder. O halde Bertolucci'nin son hamlesi, Mayıs 68'i münhasıran bir Fransız, ama ayrıca doğru hedeflerden yoksun ve gereksiz yere şiddette başvuran bir hadise haline getirmektir.

Kristin Ross'un Mayıs 68 açıklaması ise bizi Bertolucci'nin verdiğinden tamamen zıt bir istikamete götürür. Mayıs 68'in yalnızca bir öğrenci protestosu olmadığını ve katılanların kesinlikle naif olmadıklarını (tarihten habersiz olmadıkları anlamında), ve belki de en önemlisi, onun Paris'in çok daha ötesine yayılan daha uzun bir olaylar zincirinin parçası olduğunu görmemizi ister. İlkin, Ross olayların göz önünde tutulduğu zaman çerçevesinin genişletilmesini savunur, olayları Sorbonne'da olanların kısıtlı bir dizisi ile sınırladığını gösterdiği (ve Bertolucci'nin filminin örneklediği) Mayıs ayının ötesine değil, yirmi yıl önceye, Cezayir Savaşı'nın başlangıcına kadar. Yeri geldiğinde bu, Mayıs 68'in büyük bir kültürel reform, modernleşmeye karşı bir saldırı veya yeni bireyciliğin şafağı olmadığını ileri sürmesini kolaylaştırır. Bu her şeyden önce, sosyolojik kategori olarak "gençliğin" isyanı *değildi.*[35] Daha ziyade, Gaullecü rejimin Cezayir'e özgürlük vermeme girişimlerinin iğrenç acımasızlığı ile büyümüş ve buna tanıklık etmiş tüm yaşlardan işçilerin ve öğrencilerin geniş bir kesiminin isyanıydı. "Cezayir, toplumun resmi 'hümanist' söylemi ile Cezayir'de ve kimi zaman Fransa'nın içinde vuku bulan Fransız pratikleri arasında bir çatlak yaratarak, Fransız toplumunda ve onun kimliğinde bir yarılmayı tanımlamıştı."[36] Belki Baş-

kan de Gaulle'e baba rolünü veren ve protestocuları çocukların mertebesine süren ödipal terimler haricinde, Fransa'nın liderleri tarafından desteklenen iyiliksever bir refah devleti idealini, hükümran devletin coplu gerçekliği ile bağdaştırmak imkansızdı. *Anti-Ödipus* elbette olayların bu yalancı-psikanalitik tarifine karşı yöneltilmiştir, ve gerçekten de Deleuze ve Guattari kesin bir şekilde Cezayir örneğinin, politikanın ödipal bir çatışmaya indirgenemeyeceğini açığa çıkardığını öne sürer. Şöyle yazarlar: "Bunu görmek için, sahte üçgenin tepe noktalarında annenin misyoner ile dans ettiğinin, babanın vergi tahsildarı tarafından düzüldüğünün, egonun ise bir beyaz tarafından dövüldüğünün ayırt edildiği, sömürgeleştirilmiş halkların düşlerinin beklenmesinin gerekmiş olması ilginçtir" (AO, 105-6/114).

Bize Fanon'un eserinin gösterdiği, ve Deleuze ve Guattari'nin ileri sürmeye devam ettiği şey şudur: özneler,

> baba, anne ve ego, tüm olası üçgenleşmeleri daima kıran, ve durumun tamamını gerisin geriye aile kompleksi içine düşmekten ve onda içselleşmiş hale gelmekten alıkoyan politik ve tarihsel durumun öğeleriyle—asker, polis, semt sakini, işbirlikçi, köktenci, direnişçi, patron, patronun karısı—sarmaş dolaş olmuşlardır ve onlarla dolaysız bir ilişki içindedirler (AO, 107/116).

Belden Fields'ın yazdığı gibi, Cezayir Savaşı, öğrencilerin 1960'lardaki radikalleşmesi için önemli bir uyarandı çünkü devlet yapılarının meşruluğunu ortadan kaldırmıştı. "Örneğin eğitim sistemi, genç insanları, emperyalist savaşlara katılsınlar diye askeri bürokrasilere, veya bastırıcı bir sistem içinde destekleyici birer dişli olarak hayatlarını kazansınlar diye kamusal veya özel kapitalist

bürokrasilere yönlendiren bir mecra olarak görünür hale geldi." [37] Jean-Paul Belmondo, Jean-Luc Goddard'ın 1960'da çığır açıcı filmi Serseri Aşıklar'daki (*A bout de souffle*) "kadersiz anti-kahraman," genellikle "Cezayir için hizmet etmeye, acı çekmeye ve hatta ölmeye mahkum edilmiş genç Fransız erkeklerinin ekrandaki temsilcisi" olarak ele alınmıştır.[38] Esasında öğrencilerin büyük çoğunluğunun ait olduğu görece imtiyazlı sınıflar arasında bile kendi kaderlerini denetleyemediklerinin farkındalığı, eğitim sisteminin zalim arkaizmi ve elbette bir bütün olarak devlet yapısıyla bir araya geldiğinde, radikalleşmiş gençliğin içinde, devletin tüm kurbanlarıyla güçlü bir empati duygusunu açığa çıkarmıştı. Öğrencilerin kaderi bir gün bu aynı işçileri "yönetmek" zorunda kalacak "yöneticiler" haline gelmek olmasına rağmen, onlar kendilerini fabrika işçileriyle dayanışma içinde görmüşlerdi. Bir başka deyişle, kendi sınıf çıkarları farklı olmasına rağmen, öğrenciler ve işçiler devletle olan uyuşmazlıklarında ortak bir çıkar noktası bulabilmişlerdi. Devletin, nüfusu katmanlaştırmaya ve katmanlar arasında bu türden bir bağlantının vuku bulmamasını temin etmeye dayanan her zamanki böl ve ele geçir taktikleri, görülmeye değer bir şekilde çöktü. Çöktü, çünkü devlet en azından ilk başta, muhalefeti demir yumrukla bastırmak için belirlenmiş kocaman zalim yekpare bir yapıdan farklı bir şekilde kendisini sunmaya muktedir olamamıştı. Ne yazık ki, halen çok güçlü olan ve geniş bir desteğe sahip Fransız Komünist Partisi savaşa karşı "pragmatik" tepkisi nedeniyle pas tutmuştu—savaşın müzakere ve uzlaşma şeklinde bitirilmesi gerektiği şeklindeki parti çizgisi kesin bir şekilde kuvvetlendirildi, dolayısıyla o da kemikleşmiş, modası geçmiş ve mevcut kuşağın ihtiyaçlarıyla çok az ilintisi kalmış olarak görülmeye başlandı.[39] Deleuze ve Guattari de bu görüşü açıkça paylaşmıştı;

onların sıkça yaptıkları reform karşıtı açıklamalar Fransız Komünist Partisi'ne yönelik olarak görülmelidir.

Ross'un ikinci hamlesi, olayların vuku bulduğu coğrafi çerçeveyi sadece Latin Quarter'dan Paris'in dış banliyölerine kadar değil, ama bütünüyle Fransa'nın ötesine, yine onun eski kolonilerinden birine, yani Fransız efendilerinden 1950'de kurtulduktan sonra Amerikalı taliplerini kovma sürecinde olan Vietnam'a genişletilmesini savunmaktır.

> Birleşik Devletler ile, ve Birleşik Devletler'in II. Dünya Savaşı bittiğinden beri kullandığı dünya çapındaki politik ve kültürel hakimiyet ile savaşında Vietnam, teorik gerekçelendirmesi kabaca Maoculuk ile sağlanan anti-emperyalizm ve anti-kapitalizm terimlerinin kaynaşmasını mümkün kılmıştı.[40]

Aslında olaylar bir tesadüf sonucunda alev almıştı—Paris rue Scribe üzerindeki Amerikan Express binasının bir camı kırılmıştı—; 20 Mart 1968'de Vietnam'daki savaşa karşı düzenlenen bir öğrenci protestosunun parçası olarak meydana geldi. İki gün sonra Nanterre'de öğrenci protestosunun patlak vermesi, Vietnam yürüyüşüne polisin ağır bir şekilde karşılık vermeyi tercih etmesiyle bir parça kışkırtıldı. Nanterre'deki öğrenciler, Moncada kalesine yapılan saldırı ve Batista'ya karşı ayaklanmanın başlangıcı anısına düzenlenen Castro'nun "26 Temmuz Hareketi'ni" kasıtlı olarak çağrıştıran "22 Mart Hareketi" yazılı pankartın altında toplandılar. "Vietnam böylece belli sayıda grubu—CVN'ye (Comité Viêtnam national) Troçkistler, CVB'ye (Comité Viêt-nam de base) Maocular hakimdi—tek şemsiye altında toplamasına ve daha önce bağımsız olan militanların birlikte çalışmasını sağlamasına ek olarak sokaklardaki eylemleri de ateşledi."[41] Protestoculara göre öğrenciler ve işçiler

arasında fark yoktu; Vietnam, Batı'da bütünüyle uyuduğu düşünülen süreçleri uyandırmıştı. Bunun bir sebebi de, hem postmodern kapitalist devlete içsel şiddeti, hem de onun, gücünü korumak için gitmeye hazır olduğu mesafeyi ortaya çıkarmış olmasıydı. *Status quo*'yu savunmak için, güçsüze şiddet kullanmak üzere güçlüden yana bir tercihi olduğunu sergilemişti.[42] Vietnam ayrıca süper devletin kırılganlığını ve onun "tabandan gelen bir devrim" karşısında hassas olduğunu ifşa etti (DI, 213/297). Sartre tek başına, Mayıs 68'in kökeninde Vietnam olduğuna ikna olmuştu, çünkü her ne kadar muazzam bir can kaybına mal olsa da, ciddi derecede üstün bir güce karşı savaş kazanan Vietnamlı gerillalar örneği, mevcut durum karşısında kendilerinin güçsüz olduğunu düşünen Batılı entelektüeller için olasılıkların sahasını genişletmişti.[43]

Daha somut olarak, geçimleri bugün bizim küreselleşme olarak bildiğimiz, yerel pazarların zorla küresel rakiplere açıldığı bir süreç tarafından tehdit edilmekte olan Fransız işçileri de kendilerini Amerikan emperyalizminin kurbanları olarak görmüşlerdi. Deleuze ve Guattari, yapısal düzenlemelerin aşırı maliyetinden bir hayli haberdardı (ekonomistlerin kuru lisanlarını amaca yönelik şekilde kullanacak olursak):

> Eğer bugünkü [1972] duruma bakarsak, güç kaçınılmaz bir şekilde küresel ya da bütünsel bir görüşe sahiptir. Kastettiğim bugünkü her çeşit bastırmadır [repression actuelles], ve bunlar çoktur, gücün bakış açısından kolayca bir araya getirilip sistematize edilebilirler: göçmenlere karşı ırkçı bastırma, fabrikalardaki bastırma, okullardaki ve eğitimdeki bastırma, ve genel olarak gençliğin bastırılışı. Bastırmanın bu biçimlerinin birliğini yalnızca Mayıs 68'e verilen tepkide değil, ama daha çok, yakın gelece-

ğimizi ilgilendiren kararlı bir hazırlık ve organizasyonda aramalıyız. Fransa'daki kapitalizm kendi liberal babacan tam istihdam maskesini düşürmektedir; vahim bir şekilde, istihdam edilmemiş bir işçi "rezerv"ine ihtiyaç duymaktadır. Az önce söz ettiğim bastırma biçimlerinin birliği bu üst noktadan itibaren bulunabilir: göçmenlere en zor ve en az kazançlı işleri bıraktığımız bir kez anlaşıldığında göçmenliğin sınırlandırılması; fabrikalardaki bastırma, çünkü şimdi bütünüyle Fransız'a bir kez daha ağır işi tattırmakla ilgilidir; gençliğe karşı mücadele ve okullarda ve eğitimde bastırma, çünkü polis baskısı şimdi her zamankinden daha etkin olmak zorundadır (ki emek pazarında genç insanlara daha az ihtiyaç kalmıştır) (DI, 210/294).

Ross bu noktada, Mayıs olaylarının coğrafi sınırlarının İtalya'yı ihtiva edecek şekilde genişletilmesi gerektiğini öne sürer, çünkü küreselleşmenin ilk aşamalarının biçimlendirdiği politik sarsıntılar Avrupa'nın hiçbir yerinde daha yoğun hissedilmemişti.[44] Grev yapan Fiat işçilerinin sloganı "Vietnam fabrikalarımızda!", Amerikan emperyalizminin bağlantısını aşikar hale getirmişti. O halde Ross'un üçüncü hamlesi şudur: olayların değerlendirildiği sosyolojik çerçevenin yeniden tanımlanmasını savunur. Mayıs 68, öğrenciler, işçiler veya hatta çiftçiler ile sınırlı bir protesto eylemi olsaydı, asla bildiğimiz Mayıs 68 olmayacaktı. Şurası gerçek ki, daha birçokları gibi bu grupların birbirleriyle kenetlenmeyi mümkün ve gerekli bulmaları bizim şimdi Mayıs 68 olarak bildiğimiz olağandışı olay ile sonuçlandı. Ama, ki Ross'un temel noktası budur, bu grupların hiçbiri—öğrenciler, işçiler, çiftçiler vb.—önceden varolan, müstakil, homojen mevcudiyetler değildi. Bu heterojen grupların arasındaki çatışmalar nedeniyle, onlar kesinlikle ortak bir çıkar uğ-

runa birlikte çalışmak için sözleşme yoluyla anlaşan devletlerin eylemleri gibi değerlendirilemez. Ross, sürecin "kültürel bulaşma" şeklinde daha iyi tarif edilebileceğini ileri sürer, ve bunun "bir değişim rüyasının baş göstermesine imkan verecek şekilde, kişilerin kendilerinden farklı insanlarla karşılaşması—ama paylaşılan bir kimliğin coşkusuyla değil"—olduğunu iddia eder. [45] Fakat Ross'un amacı, Jameson'ın Anglo-Amerikan kültürel çalışmalarıyla ilgili çeşitli eleştirilerinde gösterdiği gibi, kaçınılmaz şekilde politik felce vardıran iki hareketi, bireyin önceliğini ya da farkın önceliğini ortaya koymak değildir. Kolektif ve özdeşin her ikisini birden bütünüyle yanlış anlaşılmış "anti-totaliterleşme" başlığı altında inkar ederek, kültürel çalışmalar, uygulanabilir tüm niyetler ve amaçlar için kendisini politikanın en temel önkoşullarından, yani ortak bir eylem potansiyeli ile ortak bir amacın tespitinden yoksun bırakmıştır.[46] Ross, kolektiften vazgeçmek pahasına bireye, özdeşten vazgeçmek pahasına farklıya değer vermenin tuzaklarına da iyice vakıf olarak, Mayıs 68'in sosyolojik boyutuna, Deleuze ve Guattari'nin eseriyle kusursuz biçimde uyumlu bir yaklaşımı savunur.[47]

Sonuç olarak Deleuze ve Guattari için Mayıs 68'i açıklamak, güç, güç ilişkileri, gruplar, grup kimliği, olay vb. gibi politik kavramların bütünüyle yeniden düşünülmesini gerektirmiştir, ve bu mücadeleyi üstlendiğince *Anti-Ödipus*'un bir Mayıs 68 kitabı olarak tanımlanması yerindedir.

BÖLÜM 2

TEMALARIN GÖZDEN GEÇİRİLMESİ

Her şey Marx ile başlar, Lenin ile devam eder, ve "Hoş geldiniz Bay Brejnev" nakaratı ile son bulur.

Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Ödipus*

Şizo devrimci değildir—çünkü şizo yalnızca kesintiye uğramadır veya boşluktaki süreğenliktir—, ama şizofrenik süreç devrim potansiyelidir.

Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Ödipus*

Birçok Fransız entelektüelinin "başarısız bir ayaklanma" olarak düşünmeye başladığı bir olayı, Mayıs 68'i izleyen uzun dönemde, güç sorunu—ne olduğu, nasıl işlediği, ona kimin sahip olduğu ve olmadığı—Fransa'nın önde gelen entelektüellerinin büyük kısmının temel ilgisiydi. Direniş olasılığı ve (daha somut olarak) bizzat politik eylem olasılığıyla ilgili bağıntılı sorularla beraber, Louis Althusser, Alain Badiou, Etienne Balibar, Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu, Cornelius Castoriadis, Helene Cixous, Regis Debray, Jacques Derrida, Michel Foucault, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Henri Lefebvre, Jean-Francois Lyotard, Nicos Poulantzas, Jacques Ranciere ve

Paul Virilio'nun en büyük ilgisi güç idi. Mayıs 68 sonrasındaki on yılda, politik ve felsefi bağlılıkları hiç de homojen olmamasına rağmen (gerçi büyük kısmı Marksist oldukları anlamına gelmemesi şartıyla Sol-yönelimi kabul edecektir—veya Althusser, ve Balibar ve Rancière gibi Althusserciler ise çok özel türden Marksist oldukları anlamına gelmesi şartıyla Sol-yönelimi kabul edecektir), güç sorunuyla ilgili olarak bu yazarlar tarafından üretilen ve büyük çeşitlilik arz eden eser yoğunluğunun şaşırtıcı ölçüde bir tutarlılığı vardır.

Örneğin, gücün basit bir zorlama veya bastırma, bir grup insanın bir diğeri üzerindeki hakimiyeti sorunu olmadığı fikrinin yaygın bir kabulü mevcuttu. Çağdaş toplumun, güçsüz çoğunluk üzerinde baskı uygulayan güçlü egemen bir seçkin zümrenin üretimi veya ifadesi olarak anlaşılamayacağı konusunda genel olarak fikir birliğine varılmıştı. Ayrıca, gücün sıradanlığın içinde bulunduğu, öyle ki, geleneğin, yasanın, dilin ve günlük hayatlarımızı düzenleme şeklimizin dolaylı ya da dolaysız olarak gücün faaliyetleri yoluyla düzenlendiği konusunda genel bir mutabakat vardı. Benzer biçimde, gücün işlev görmesi için yönetilenin tarafında belli ölçüde bir suç ortaklığı gerektirdiğine dair önerme genel bir kabul görüyordu, ama bunun nasıl elde edildiği sorunuyla ilgili uzlaşma yoktu. Adı geçen tüm teorisyenler, gezegenin bugün içine düştüğü durumun tehlikeli olduğunu kabul eder ve en azından sebep üzerinde şöyle veya böyle anlaşır, yani kapitalizm; dahası, dünyanın kökten bir değişim gerektirdiğini tümü kabul eder, ama bu değişimin nasıl sağlanabileceği hakkında—sıklıkla epey şiddetli şekilde—ihtilafa düşerler. Bu son sorun hakkındaki şiddetli tartışma, onun temel uyuşmazlık noktası, bir takım devrimci eylemlerle gücü zorla ele geçirmeksizin değişimin elde edilip edilemeyeceği olduğu ölçüde, doğrudan güç ile ilgilidir.

Anti-Ödipus bu çekişmenin içine entelektüel bir misket bombası gibi atılmıştı—dilbilimde gösterenin önceliğinden, psikanalizdeki eksiklik bağımlılığına kadar birçok hedefi vardı, ama temel amacı (Michel Foucault'nun İngilizce çeviriye yazdığı son derece etkili önsözünde parlak bir şekilde işaret ettiği gibi) bizi içimizdeki faşiste, kişinin gücü kendisi için gasp etme arzusuna karşı uyarmaktı. *Anti-Ödipus*'un, etrafında birçok kavramsal yeniliklerinin döndüğü temel savı, devrimin temel olarak veya hatta kaçınılmaz olarak, bir gücü ele geçirme sorunu olmadığıydı. Gücü ele geçirmek, güç yatırımının yapıldığı tüm eski kurumları ve fikirleri muhafaza etmek anlamına geldiğine göre, bu türden devrimlerin aslında amaç ve niyet bakımından karşı-devrimci oldukları bile söylenebilir, çünkü temelde hiçbir şeyi değiştirmezler. Aynı sebeple, Deleuze ve Guattari gücün çekiciliği, arzuyu onun boyunduruğuna yerleştirmemiz için bizi tahrik etmekteki açık yeteneği ile ilgileniyordu. Deleuze ve Guattari söz konusu olduğunda en önemli politik soru, arzunun kendi çıkarının aksine hareket etmesinin nasıl mümkün olacağıdır. *Forget Foucault*, Jean Baudrillard'ın 1970'ler Fransa'sında teorik olarak "revaçta" olduğu düşünülen her şeye karşı acımasızca giriştiği geç bir polemik, Deleuze ve Guattari'nin eserinde "arzunun, bizzat kendisini bastırmak üzere ters çevrilmesinin açıklanamaz olduğunu" belirtir.[1] Ortaya koyduğu nokta şöyledir: eğer arzu o kadar güçlü, özgürleştirici bir kuvvetse, her zaman için derhal bastırılışı nasıl mümkün olabilir. Bu, Deleuze ve Guattari'nin eserine yönelik olumsuz tepkilerin çok büyük bir çoğunluğunun temsilidir. Bir bütün olarak onların projesinin ve özel olarak onların arzu kavramının kayda değer bir yanlış anlaşılmasını ele verir.

Anti-Ödipus'un ortaya çıkışından kısa bir süre önce, Fransız kültürel çalışmalar dergisi *L'Arc*, Deleuze'ün e-

serine adanmış uzun bir özel sayı yayınlamıştı. Orada, çeşitli parlak isimlerin eleştirileri ve methiyeleri arasına sıkışmış, özellikle "Entelektüeller ve Güç" başlığı konmuş, Foucault ile Deleuze arasında harikulade bir "söyleşi" mevcuttu. İngilizce'de ilk defa 1977'de Donald Bouchard'ın editörlüğünü yaptığı, Michel Foucault'nun mülakatları ile denemelerinin bir derlemesi olan *Language, Counter-Memory, Practice*'de basılmıştı, ve bu yüzden sıklıkla bunu Foucault'nun genel olarak güç ve özel olarak entelektüelin rolü üzerine fikirlerinin elverişli kısa bir izahatı olarak değerlendiren Anglo-Amerikan Foucaultcular okumuştu. Belki aynı nedenden ötürü, Michael Hardt dışındaki Anglo-Amerikan Deleuzecüler buna görece az ilgi göstermişti, gerçi ben bunu Deleuze'un genel olarak güç ve özel olarak entelektüelin rolü üzerine fikirlerinin kısa bir izahatı olarak değerlendirmenin aynı ölçüde faydalı olduğunu ileri sürüyorum.[2] Gerçekten de, Deleuze söyleşiyi çıkacak kitabı *Anti-Ödipus*'un hem ana temalarına hem de temel eleştirel hedeflerine dikkat çekmek için kullandığınca, ikisinin bir somutlaşması olduğu bile söylenebilir. Deleuze, birlikte ele alındığında, *Anti-Ödipus*'ta eklemleneceği şekilde bir bütün olarak şizoanalitik proje hakkında kabaca bir fikir veren üç "ilgi alanı"na işaret eder. İlkin, teori ile pratik arasındaki ilişkinin doğasıyla mücadele eder, ve ikincisinin, ne ilkinin basitçe genişletilmesi ne de onun esin kaynağı olduğunu ileri sürer; sonra gücün faaliyetinin kavranmasında çıkarın merkeziliğini sorgular; ve son olarak gücün mikrofiziğinin önemini ve güçsüzün taleplerinin etkisini vurgular.

Deleuze, teorinin "tam olarak bir alet çantasına benzediği" konusunda ısrarcıdır. "Onun gösterenle ilgisi yoktur... Bir teori kullanılmalıdır, çalışmalıdır. Ve sadece kendisi için değil" (DI, 208/290).[3] "Teorinin doğası gereği güce karşı olduğunu" ileri sürmeye devam eder, ama

eğer kendi yöntemine veya nesnesine aşırı derecede sabitlenmiş hale gelirse güce karşı çıkma yeteneği büyük ölçüde kısıtlanır (DI, 208/291). Bu nedenle, Deleuze reform fikrini devrimi gözeterek reddeder, ama ikincisi ile hükmeden bedenin militanca devrilmesini kastetmediği açıkça belirtilmelidir. Belki hepsinden daha ilginç olanı, Deleuze'ün teori ile pratik arasındaki beklenen bağlantıya kısa devre yaptırmasıdır. "Pratik, bir teorik noktadan bir diğerine vardıran rölelerin bir ağıdır, ve teori de bir pratiği bir diğerine nakleder." Ama şunu da ekler, "teori bir duvara çarpmaksızın geliştirilemez, ve duvarı delip geçmek için pratiğe ihtiyaç vardır" (DI, 206/288). Foucault'nun, ceza sisteminin teorik bir açıklamasını sunarak başlayan, ama sonra Deleuze'ün ifade ettiği gibi, mahkumların kendi adlarına konuşmasına olanak sağlayacak bir anahtar yaratma ihtiyacını hisseden hapishaneler üzerine çalışmasını örnek göstererek devam eder. Ama GIP'in, yani mahkumların kendi adlarına konuşmalarına imkan tanıyan Foucault'nun pratik mekanizmasının, asla teorinin tatbik edilmesi sorunu olmadığında ısrar eder. Bu daha ziyade, bizim daha sonraki *Bin Yayla*'nın dilinden aşina olduğumuz bir çokluk sorunudur.[4]

> Bizim için entelektüel ve teorisyen, bir özne olmaya, temsil eden veya temsilci bir bilinç olmaya son vermiştir. Ve politik mücadeleye dahil olanlar, onların vicdanı olma konusunda hak talep eden bir parti veya sendika tarafından temsil edilmeye son vermişlerdir. Kim konuşur ve eyler? Her zaman bir çokluk, konuşan ve harekete geçen tek bir kişide bile. Hepimiz küçük grupçuklarız (DI, 207/289).

TEORİ VE PRATİK

Deleuze'ün hipotezi, güç ile ilgili şimdiye kadarki birçok teorinin, özellikle de Sol tarafından geliştirilenlerin, onu bir çıkarlar sorunu olarak ele aldığıdır—güç, egemen bir sınıfın ellerinde yoğunlaşmıştır ve onların çıkarlarına en iyi şekilde hizmet eden bir dizi protokole göre icra edilir. Örneğin ABD'nin 2003 Irak işgali, hesabı ödeyen Irak halkı için anlaşılır herhangi bir yarar sağlamaksızın, petrol fiyatlarını yukarı çektiği ve kasaları doldurmak üzere "tartışmasız" kârlı ve fiilen "denetimsiz" yeniden yapılandırma anlaşmalarından çok büyük ticari kazanç fırsatları sağlayarak muazzam bir kişisel ve tüzel zenginleşme fırsatı önerdiği ölçüde, bariz bir şekilde ABD'deki egemen seçkinlerin çıkarınaydı. Aslında, Irak'ta yeniden yapılandırmaya akıtılan para okyanusu sadece Irak halkına herhangi bir fayda sağlamakta yetersiz kalmadı, birçok açıdan onların durumunu kötüleştirdi. İngiliz gazeteci Patrick Cockburn'ün ABD'nin Irak işgaliyle ilgili keskin beyanında işaret ettiği gibi, yüzlerce milyon dolar tutarındaki harcamaya rağmen, enerji, su ve kanalizasyon gibi temel şehir altyapıları, resmi ateşkesten dört yıl sonra bile hala savaş öncesi düzeylerin çok daha gerisindedir. İronik olarak, Bağdat'ın Amerika önderliğindeki yeniden yapılandırılması, Saddam Hüseyin rejiminin birinci Körfez Savaşı'nı takiben yaptığına kıyasla daha verimsiz ve etkisiz bir şekilde sürmüştür.[5] Gücün (kötüye-)kullanımının böyle berbat örnekleriyle karşılaşıldığında, Deleuze'ün ifade ettiği gibi, kimin istismar ettiği, kimin çıkar sağladığı ve kimin hükmettiği kusursuz bir şekilde meydandadır (DI, 212/296). Ne var ki, bunu söyledikten sonra hala önemli bir soruyla yüz yüzeyiz:

> güçte payı az olanların bir miktar gücün arkasından gitmesi, sahip olmaksızın onu benimsemesi veya ona tutunması nasıl vuku bulur? Bilinçdışı kadar ekonomik de olan *yatırımlarla* belki: öyle arzu yatırımları mevcuttur ki, gerektiği durumda kişinin bir başkasının çıkarlarına karşıt olamayan bir arzu duyabilmesini açıklar, çünkü çıkar her zaman arzu kendisini nereye yerleştirirse orayı izler ve orada ortaya çıkar, ama arzu öyledir ki, birinin çıkarından daha derin ve çok daha yaygındır (DI, 212/296).

Güç sorunu, yalnızca kimin çıkarlarına hizmet edildiği sorusundan daha karışık değildir, eğer yalnızca çıkar terimleriyle formüle edilirse aynı zamanda yetersiz şekilde biçimlendirilmiş olur, çünkü gücün, çıkarın yanı sıra yürürlükte olan başka pek çok çeşidi mevcuttur.

Deleuze'e göre güç sorununu ortaya koymanın tek uygun yolu, onu arzu terimleriyle ilişkilendirmektir. Ama kişi her şeyden önce güçlü ile güçsüzü, gücü olan ve onu icra etme özgürlüğüne sahip olanlar ile olmayanları ayrı kılan eski ikilikleri terk etmelidir, çünkü böylesi katı ayrımlar bizi güç ilişkilerinin asıl karmaşıklığı karşısında körleştirir. Güç, hem konsolide (molar) hem de saçılmış (moleküler) bir biçime sahip oldukça renkli bir tözdür. Konsolide ile saçılmış, basitçe güçlü ile güçsüz yerine kullanılan sözcükler değildir, fakat gücün aslında sürecin dili içinde nasıl işlediğini kavrayışımızın yeniden yapılandırılmasıdır. Her tözün, ona nasıl baktığınıza bağlı olarak, konsolide ve saçılmış boyutları vardır. Çıplak bir gözle, insan bedeni katı durumdaki organlardan ve uzuvlardan yapılı müstakil bir bütündür, fakat mikroskop altında, sonsuzca daha küçük mevcudiyetlerin önceden varoluşuna dayalı küçük mevcudiyetlerden yapılı uçsuz bucaksız bir hücre çokluğudur. Beden, bakışımız ne kadar dar olursa olsun beden olmaya asla bir son vermez,

aynen mikroskoptan baktığımızda bedenimizi oluşturan hücrelerin kendi varoluşlarına son vermemesi gibi. Bu, beden üstündeki bu iki perspektifin keyfi veya sadece fikren mevcut olduğu anlamına gelmez, çünkü gerçek şu ki, molar ve moleküler arasında Deleuze ve Guattari'nin "büyük rakamların yasasına" atfettikleri çok somut bir gerilim mevcuttur. Seçkin atlet örneğini ele alın: eğer aşırı düzeyde idman yaparlarsa veya yarışmada kendilerini çok fazla zorlarlarsa, o zaman molar bedenin, yani bir bütün olarak görünen bedenin çabaları, moleküler bedenin süratli bir çöküşüne yol açar; fakat aynı sebeple, bir atletin büyük olup olmayacağını belirleyen de moleküler boyutuyla bedenin durumudur—kas liflerinin başka bir tarzda değil ama tek bir yönde tertiplenmesine göre zafer kazanır veya kaybederler. Denilebilir ki, felsefenin "bir beden ne yapabilir?" sorusunu yanıtlamaya muktedir olamayışının nedeni, soruyu bedenin içsel çokluğunu dikkate alacak şekilde ortaya koyan doğru yolu bulamamış olmasıdır (ATP, 283/314). İşte kesinlikle bu, Deleuze'ün, gücün çıkar olarak standart tasavvuru hakkındaki rahatsızlığıdır: gücün çokluğunu hesaba katmaz.

Politika, şeylere nasıl baktığınızı fazlasıyla takip eder ve ona dayanır. Güce, ve günümüzün Titanları gibi postmodern dünyanın tepesinde dikilir gibi görünen şirketlerin kırılganlığına dair Naomi Klein'ın tanımı, bu noktanın mükemmel bir illüstrasyonudur. Markalar sırasıyla, şirketin, çağdaş dünyanın bakışını, duygusunu, tadını ve dokusunu şekillendirme gücünün ifadesidir, ve tam da bu sebeple çokuluslu zincirdeki en zayıf halkadır. Üretim ve dağıtım ağlarının zayıflığından bağımsız olarak, dev firmalar satış noktasında kırılgandırlar: eğer marka çekim gücünü kaybederse, çokuluslu şirketler, kendi makinesel momentumlarını sürdürmeye yetecek kadar ürün satamayacakları gibi basit bir nedenden ötürü dize getirilebilir. Eğer Disney evcil imajını veya Cola

eğlence duygusunu kaybederse, düşünülemez olan şey gerçekleşebilir: insanlar onların ürünlerini almayı pekala bırakabilir. İş kendi imajını kontrol etmeye geldiğinde, şirketleri paranoyak şekilde ihtiyatlı haline getiren şey budur. Onların imajlarını korumayı neden böylesi bir dava konusu yaptıklarını açıklayan da budur—imaj her şeydir. Klein'ın *No Logo* okuyucularına sunduğu çok zayıf bir umut ışığı budur, aksi takdirde global kültürlerin sahiciliklerinin, özgünlüklerinin ve hatta canlılıklarının müteakip şekilde kaybını nakleden daimi bir dert hikayesidir. Kültür parazitliği, (imgeye, onu değiştirerek, onu satış mesajındaki "bilinçaltının röntgenine" dönüştürerek saldıran bir tür gerilla estetiği) saldırgan "yanıtında" gücün, aksi takdirde güçsüzlüğün ifadesidir.[6] Feminist kültür-parazitleri, sıska süper modellerin imgelerinin yanına "beni besle" yazdıkları, ve modellerin ölesiye boş suratlarını, onların gözlerini ve dişlerini karartma yoluyla korkunç kafataslarına dönüştürerek bu güzellik tasavvurunun sağlıksız olduğu düşüncesini vurguladıkları zaman, "beni satın al" mesajının molar gücünü parampärça ederler. Saldırılarının kesin sonucu, yalnızca bir kısmı orijinal hitabını muhafaza eden mesajların moleküler bir çokluğudur. Böyle moleküler hale geldikçe, potansiyel tüketiciler satın almayı düşündükleri ürünün gerçek maliyetini akıllarından geçirdiği ölçüde, reklam bir kısım, hatta belki bütün etkisini kaybeder. Kültür-parazitliği, kapitalizmin eş zamanlı olarak hem teşvik ettiği hem de içerdiği bastırılmış olumsuzluğu, kuşkuculuğu ve kinizmi serbest bırakır.

Fakat Klein'ı doğru bir Deleuzecü minvalde okumak için, kültür-parazitliği üzerine olan umut dolu bölümlerin yanında, trend avcılığı üzerine olan daha temkinli bölümlerin de okuması gerekir, çünkü ancak o zaman, trendin metalaşmasındaki örtük protestonun molarlaştırıcı yükselişine imkan tanıyan şeyin, kesin olarak kül-

tür-parazitliğinin molekülerleştirici gücü olduğu görülür. Trend avcılığı, yani varoşu ve dış mahalleyi yeni tarz fikirler için araştırma ve onları modanın sıradaki "son şey"i haline getirme pratiği, kültür-parazitliğinin diğer yüzüdür: giyimin, imtiyazsız ve "meteliği olmayan" topluluklardaki bu sıklıkla saçma, ironik ya da parodik kullanımlarını, "yatları olan"ların metalarına dönüştürürler. Calvin Klein'ın geç 90'larda kendi marka imajı haline getirdiği, iç çamaşırların kemer kısımlarını açığa çıkaracak kadar aşağı sarkık şalvar kotları, özgün "çete" bağlamında, onu giyenin hapis yatmış olduğunun bir işaretiydi, ve semiyotik açıdan "sokağa" inanmanın beyanı olarak işlemişti. Şimdi ise bağlamsal olmaktan çıkarılmış ve varoş tarzıyla bu sadece, o ana kadar gizli tutulan bir yaftayı ifşa etmek için bir bahanedir. Klein'ın bizzat savunduğu gibi, trend avcılığı, "beyaz gençliğe onların siyah tarzını fetişleştirmeleri üzerinden ve siyah gençliğe onların zenginliği fetişleştirmeleri üzerinden satış yaparak, Amerika'nın ırk ilişkilerinin kalbindeki yabancılaşmayı kullanan" son derece kinik bir uygulamadır.[7] *The Conquest of Cool*'da Thomas Frank, bu kinizmin, kurumsal dünyanın yeni pazarlar yaratmak için sözde karşıkültüre duyduğu derinlere yerleşmiş güveni gizlediğini gösterir. Kapitalizm, gençlik isyanını memnuniyetle bir iş olanağına çevirir: nitekim 1960'larda standartlaşmış giysilerin, yani babanın aynı eski sıkıcı gri pazen takım elbisesinin ve annenin düğmeleri sonuna kadar iliklenmiş aynı entarisinin giyilmesinin reddi, bugün basitçe moda olarak düşündüğümüz şeyin ve şıklığın açıkça kökten yeni biçimlerinin sonu gelmez tören alayının başlangıcını yaratmıştır.[8] Kendisine rağmen protesto kültürü, tam da itiraz ettiği şeyin, yani global kapitalizmin kuşatıcı muhafazakar düzeninin çıkarlarına hizmet eder hale gelmiştir. Fakat Deleuze ve Guattari'nin bundan çıkardığı sonuç, sermayenin her zaman galip geldiği ve bu

yüzden bir şeyleri değiştirmek için hiçbir şeyin yapılamayacağı şeklindeki "kinik akıl yürütme"nin (Sloterdijk) kalbindeki iç karartıcı fikir değildir. Aksine, kapitalizmin değişimi açığa çıkarmaya ve kapsamaya elverişli olmasından, onun son derece kararsız bir enerji kaynağının, yani arzunun içine akıyor olduğu anlamını çıkarırlar ki, arzu onlara göre doğası gereği devrimcidir ve bu yüzden ileri derecede kırılgandır.[9]

PSİKANALİZİ YENİLEMEK

Deleuze ve Guattari'nin şizoanalitik devrimi, onların psikanalitik bilinçdışı kavramını yenilemesine dayanır.[10] İlerleyen satırlarda görüleceği üzere, Deleuze ve Guattari bilinçdışının bu temel modelini korur; hatta Freud'un onu üç bölüm halinde düşünme tarzını da devam ettirirler; ama onun içsel dinamiklerini değiştirirler. Her şeyden önce, bilinci bastıranın bilinçdışı olduğu fikrini reddederler; aksine, bilinçdışını bastıranın bilinç olduğunu söylerler (AO, 371/404). İdaresi zor düşünceler kalabalığını, iki sistem arasındaki bariyeri her daim delmeye çalışan hakiki bir "zihin içi aborjin nüfusunu" (Freud'un daha talihsiz ifadelerinden birisinde kullandığı üzere) içeren bir bilinçdışı modeli yerine, Deleuze ve Guattari'nin tasarlamış olduğu, gördüklerinden başka bir şey oldukları söylensin diye otoriter bir bilinç tarafından aynaya bakmaya zorlanan idaresi zor düşüncelerle dolu bir kafaya benzer.[11] Bu değişiklikler, eğer onları Freud'un eserinin altyapısının karşısına koyarsak daha belirgin hale gelecektir.

Freud, bilinçdışını birbiriyle ilişkili üç yolla ele alır: dinamik olarak, topografik olarak ve ekonomik olarak. Fakat bu öğeleri 1915 yılındaki makalesi "Bilinçdışı"na kadar sistematik bir tarzda bir araya getirmez. Bu aynı makale, Deleuze ve Guattari tarafından "arzulama-üreti-

mi"nin keşfi olarak dikkate alındı, öyle ki, aşağıda açıklanacağı üzere onların konumunun temel kavramsal dayanağıdır. Tamamen geçici olarak basitçe, bu, Freud'un Georg Groddeck'den uyarlayarak "das Es" olarak adlandırdığı şey için kullandıkları sözcüktür diyebiliriz (Groddeck de kendi öğretmeni Ernst Schweninger'den uyarlamıştır). Tuhaf bir şekilde, Freud'un İngilizce çevirmeni "das Es"i daha kesin şekilde doğru olacak "o" (*It[eng]*-çn.) olarak çevirmek yerine 'İd' (*kimlik*-çn.) haline getirmiştir; bunu, karmaşık bir ikili eşlenme şekillendirdiği Yunanca sözcük "Ego"nun, "I" (*ben*-çn.) olarak kullanımı ile tutarlı kılmak için yapmıştır.[12] Ama Freud'un kendisinin de kabul ettiği gibi, sözcüğe bugün sahip olduğu anlamı ilk olarak veren aslında Nietzsche'ydi.[13] İd, kendi ham durumundaki psişik enerjidir. İd, içimizdeki, doğası gereği zorlayıcı, tahrik edici, gayrişahsi, aç, doymak bilmez, cinsel, saldırgan, yaratıcı ve yıkıcı bir kuvvettir—içimizde yaşar ama onu "öteki" olarak deneyimleriz. 1915 ile 1917 arasında yazılan ve verilen *Psikanaliz üzerine Giriş Dersleri*'nde Freud, İd'e tekabül eden bilinçdışı süreçlerini, ders salonundan kapı dışarı edilmiş, böyle bir yaygaraya neden olan kovulmasından sonra bile kapıyı yumruklamaya devam eden, o girmesin diye birinin kapıyı tutmak zorunda kaldığı gürültücü bir misafir olarak tanımlar. Bu hipotez, zihnin oluşumunu ve işleyişini ilgilendiren Freud'un tüm spekülasyonlarının temelindedir. Dil sürçmeleri basitçe, engellemelerden paçayı kurtaran ve bilinç içinde beklenmedik bir tezahüre yol açan o gürültücü misafirin örnekleridir; semptomlar basitçe, bu aynı gürültücü misafirden bir defada ve tamamen kurtulmak üzere katetmemiz gerektiğini hissettiğimiz mesafelerdir. Freud bilinçdışını, modern bir toplumun uygarlaşmış özneleri olarak "bizlerin" uzakta tutmayı öğrendiği karanlık tutkuların atadan kalma bir deposu olarak görür. Freud'un anladığı şekilde uygarlık (bununla

basitçe ortaklaşa toplumun herhangi bir biçimini ima eder), ancak "İd"in terbiyesi pahasına elde edilebilir.

Olaylara böyle bakıldığında, bilinçli zihin, karanlık ve rahatsız edici olarak algıladığı düşüncelerin, ve bilinçdışında gizli tutmak zorunda kaldığı, aksi takdirde kendisinde hoşnutsuzluğa sebep olacağını hissettiği güdülerin sabit bir basıncı tarafından kuşatılmıştır, dolayısıyla onları bilinçdışında bastırır. Ama bu, Deleuze ve Guattari'nin kesin olarak reddettiği bir bilinçdışı görüşüdür. Bundan dolayı, arzulama-üretiminin, İd yerine kullanılan bir sözcük olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Arzulama-üretimi, *Anti-Ödipus*'un müphem açılış paragrafı ima eder gibi görünüyorsa da, İd'in basitçe başka bir ismi değildir; bir başka deyişle, kuşatılmış bir egoya basınç tatbik eden bastırılmış arzuların bir deposu değildir.[14] Arzulama-üretimi, belirgin benzerliklere rağmen İd ile eşit görülemez, çünkü Freud'un tanımında İd'in, algılama-bilinç sistemi olarak adlandırdığı şeyle egonun bağlantısının aracılığı haricinde gerçeğe erişimi yoktur, öyle ki bu, Deleuze ve Guattari'nin makinelerin işlevi hakkında söyledikleriyle tutarsızdır.[15] Onlar, makinelerin bizi gerçekliğe bağladığını söyler. Eğer Freudcu bir analoji gerekliyse, o zaman arzulama-üretimi, *bir bütün olarak* bilinçdışı sistemiyle işlevsel olarak eşdeğer olacaktır. Bu tespitin can alıcı iması, ki dolaysız bir şekilde aşikar değildir, içimizde şizofrenik, nevrotik veya sapkın veya başka türden bir durumun canlanmasına neden olan şeyin, arzu *süreci* içindeki "kusurlar" veya "aksamalar" olduğudur. Ama belki de bu yanlış bir yaklaşımdır, çünkü Deleuze ve Guattari, ölümün negatif uç örneği hariç, sistemin aksaklıklar olmadan nasıl görüneceği hakkında herhangi bir model veya tablo önermez. Dolayısıyla, yaşamak kusurlu olmaktır—bizi biz yapan şey aksaklıklarımızdır. Ve Woody Allen'ın ifade edebileceği gibi, ne onlarla yaşayabiliriz ne de onlarsız. İşte bu,

şizoanalizin etkili bir kategorisinin neden arzulama-üretimi (çevirmenin tercümesi olan"başlıca ilgi"den çok daha özgül bir şeyi ifade eder—"psişik aygıt"ın, diğer parçalarla ilişkili olarak belirleyici olan bu parçasına atıfta bulunur) olduğunu açıklar—şizoanalitik bir "sağaltımın" yürürlüğe koyulduğu yer, kendi tarzlarınca Freudcu dürtü ve semptom fikirlerinin muadilleri olan arzulama-makinelerinin düzeyinde *değildir*. "Sağaltım" daha ziyade arzulama-üretiminin hadisesidir, onun boşluktan başka bir yere ilerlemesini sağlama, gidip ona bunu verme sorunudur.

Bütün psikanaliz, çağdaş toplumsal yaşamın ocaklarında, olduğu gibi kalıba dökülmüş bilincin tahammül edemediği ve bu yüzden bastırmaya mecbur kaldığı düşünceler veya fikirler bulunduğuna dair bu varsayıma dayanır. Popüler tahayyülde, sıklıkla bu düşüncelerin gerçekleştirilemeyecek cinsel fanteziler oldukları kabul edilir, gerçi bu bütünüyle yanlış olmasa da hikayenin tamamı değildir. Bilinç yalnızca sakıncalı cinsel arzuları bastırmakla kalmaz, ayrıca mantıksız, akıldışı veya imkansız olduğunu varsaydığı düşünceleri ve fikirleri de bastırır. Bu nedenden ötürü, hangi fikirlerin bilince geçebileceğini ve hangilerinin geçemeyeceğini ayıklama süreci, çeşitli şekilleriyle "sansürleme" ve "gerçekliği ayıklama" olarak bilinir. Bilinçdışı, tüm boyutlarıyla, bu tahammül edilemez fikirlerin kaynağıdır ve onları orada tutmak sansürcülerin işidir. Freud, ilk bilinçdışı tasavvurunun dinamik olduğunu açıklamıştır, çünkü onun kayıt altına almak için aradığı şey, düşüncelerin ve fikirlerin dönüştürülebilirliğidir—evvela bilinçdışı olabilir ve sonra bilinçli hale gelebilirler, aynen daha önce bilinçli olup sonra bilinçdışı hale gelebildikleri gibi. Bilinçdışı düşünce veya fikir genellikle "gizil" olarak bilinir çünkü bilinçli hale gelmeye muktedirdir. Psikanalitik tedavi, gizil düşüncenin aşikar hale gelmesi için, yolu temizlemenin

araçlarını aramakla yürürlüğe koyulur. Varsayım şudur ki, gizil düşünce, bizi sürekli tedirgin ederek, ta ki bütün engelleri yıkıp bilince çıkış yolu buluncaya kadar, bilinçdışına etteki kıymık gibi saplanıp kalır. Ama her şeyden önce bundan korktuğumuz için, bunun meydana gelmesini engellemenin yeni yollarını bulmak için her zaman hazırızdır. Dolayısıyla düşünceyi bir kez bastırdığımızda, onu tekrar bastırırız, ve hatta bastırmış olduğumuz şeyi bize hatırlatabilecek o şeyleri de bastırırız. Bastırmanın ilk örneğini Freud "birincil bastırma" olarak adlandırır; ilk bastırmayla ilişkili olanlara ve onu hatırlatanlara yönelik ikincisini, devam eden bastırmayı ise "gerçek bastırma." Terapide, bu bastırmalar "dirençler" biçimini alır, onlar tüm bastırmaları ortadan kaldıracak kadar paradoksal olan, tedavinin önündeki engellerdir. Çünkü bastırmış olduğumuz saplanmış-fikri bir defada ve tamamen ortadan kaldırmanın tek yolu, onu aydınlığa çıkarmaktır. Sözlere dökülerek aşikar hale getirilmelidir ki, psikanalizin "konuşma tedavisi" olarak bilinmesinin nedeni de budur.

Bu bilinçdışı modelinin eksikliği aşikardır: ne düşüncelerin bilinçdışı hale geldiklerinde nereye gittiklerini, ne de niye diğerleri değil de bazı düşüncelerin bilinçdışına mahkum edildiğini açıklar. Bu boşluklar, bilinçdışının topografik ve sonra ekonomik birer modelinin eklenmesiyle can sıkıcı bir şekilde doldurulacaktır. Bilinçdışının topografik tasavvuru, bilinçdışını ve bilinci ayrı uzaysal bölgeler olarak değerlendirir. Bilinçdışının bu şekilde uzaysal hale getirilmesinin anatomik bir karşılığı yoktur; sadece psişik aygıtın eğilimine tekabül eder. Amacı, düşüncelerin ve fikirlerin iki bölgenin her birinde farklı şekillerde ortaya çıktığına dair hipotezi açıklamaktır: düşünce veya fikir, bilinç sisteminde kendisine ait sözcük ile ortaya çıkar; oysa bilinçdışı sisteminde düşünce veya fikir tek başına ortaya çıkar. Freud'un, çok meş-

hur hastalarından biriyle, Kurt-Adam'ın semptomlarıyla ilişkili olarak gözlemlediği gibi, bir sivilcenin sıkılmasıyla boşalma arasında ve yine çorapla vajina arasında nesne düzeyinde çok az bir benzerlik vardır, ama sözel olarak çorapların ve vajinaların her ikisine "kara delikler" denilebilirken, sivilcelerin ve penislerin her ikisinin de "fışkıracağı" söylenebilir. Kurt-Adam'ın kurduğu ilişkiler böylece nesnelerin değil sözcüklerin düzeyindeki bir benzerlik tarafından dayatılır, ve (Freud'a göre) şizofreninin çalışma şekli budur: kendisini, sözcüklerin şeylerle karıştırılmasıyla gösteren bir gerçeklik kaybıdır.[16] Bu tabloyu tamamlayan bilinçdışının ekonomik tasavvuru, bilinçdışının faaliyetlerini izah etmenin üç yolundan açık ara en önemli olanıdır. Dinamik ve topografik olandan ekonomik olana hareket ettiğimizde, bilinçdışının niteliksel bir modelinden niceliksel bir modeline kaymış oluruz. Nesnelere ekonomik bakışta bilinçdışı düşünceler, kendisini boşaltmak için bir çıkış yolu arayan psişik enerjinin bir niceliği olarak düşünülür—Freud'un kateksis ile kastettiği budur.

Deleuze ve Guattari, psikanalizin kendi gelişimi içinde görece geç vuku bulan Ödipus'a dönüşünü (*Düşlerin Yorumu*'nun yazılmasına giden yolda Freud tarafından 1897'de öz-analizinin seyrinde "keşfedilmiştir," ama 1923'teki *Ego ve İd*'e kadar herhangi bir bilinçdışı modeli içinde genelleştirilmemiştir), "uzun süren bir hata" olarak ele alır ve onun tarihini yazmaya girişir. Onu bir hata olarak düşünürler, çünkü Freud'un ilk keşfi, "içinde her şeyin, bitimsiz bağlantıların, dışlayıcı-olmayan ayrımların, özgül-olmayan birleşimlerin, kısmi nesnelerin ve akımların mümkün olduğu serbest sentezlerin arazisi"dir (AO, 61/63). Bir başka deyişle, psikanaliz başlangıçta bir şizoanaliz biçimi *olmuştur*, ama sonra yanlış bir yöne sapmıştır. Bu açıdan, Psikanaliz Rus Devrimi gibidir (derler); hangi aşamadan itibaren kötüye gittiğini,

ya da yanlışa dönüşünün kaynağını ya da noktasını saptamak için ne kadar geriye gidilmesi gerektiğini kimse bilemez. "Amerikalılar ile mi? birinci enternasyonal ile mi? gizli komite ile mi? Freud'un geri adımlarını olduğu kadar ondan bağlarını koparanların ihanetlerini de gösteren ilk çatlaklar ile mi? Ödipus'un 'keşfinden' itibaren Freud'un kendisi ile mi?" (AO, 62/64). Can alıcı nokta, Freud'un arzulama-üretiminden habersiz olmadığıdır, Deleuze ve Guattari'ye göre gerçekten de onu keşfetmiştir, ama bir nedenle ona sırt çevirmeyi seçmiştir. Bu kararın sonucu olarak, psikanaliz bastırmanın bir aracı haline gelmiştir; bilinçdışının söylediklerini açığa çıkaracakmış gibi göründüğü zaman aslında yaptığı şey onu mitlerden, fantezilerden, asla gerçek olmayan şeylerden ibaret bir dilde konuşmaya zorlamak olduğu için, ve bunun tam tersi olacakmış gibi belirdiği için çok daha sinsi bir tanesidir. Ama daha büyük kayıp ve daha büyük hata, deyim yerindeyse Freud'un ilk keşfinin iki bağıntısının uzlaştırılmamış olmasıydı, yani

> özdeş doğaları ve farklı rejimleriyle birlikte, arzulama-üretimi ile toplumsal üretim arasındaki, semptomatolojik oluşumlar ile müşterek oluşumlar arasındaki dolaysız karşılaşma; ve diğer yandan, arzulama-makineleri üzerinde toplumsal makinenin uyguladığı bastırma ve bu bastırmanın psişik bastırmayla olan ilişkisi (AO, 61/63).

Esas sorun, bir kez yerleşik hale geldiğinde Ödipus'un, sonradan onun ürünleri gibi görünecek olan arzulama-üretiminin çıktılarını temellük etmesidir, öyle ki bu, semptomlarımızın, düşlerimizin, hezeyanlarımızın vb. sonuçta Ödipal gibi görünmesine neden olur (AO, 63/66). Temel hata, şu halde toplumsal olanı arzunun erişim alanının ötesine koymaktı. Bu da sırası geldiğinde, Mark-

sizm ile somut bir bağlantının kurulabilmesi için onu uygunsuz bir hale getirmiştir.

> Zira şunun anlamı nedir: Freud, Ödipus'u öz-analizinde keşfetmiştir? Öz-analizinde miydi, yoksa onun Goetheci klasik kültüründe miydi? Öz-analizinde bir şey keşfedip şöyle der: işte bu Ödipus'a benziyor! (AO, 62/64)

Freud'un *Düşlerin Yorumu*'nu okuyanların farkında oldukları üzere, Freud'un Ödipus hikayesine odaklanmasının gerekçesi, Ödipus'un kaderinin ancak yazıldıktan yaklaşık iki bin yıl sonra bize etkiyerek devam edebileceğidir, çünkü ebedi bir gerçeği, bilincimiz bilmese de bilinçdışımızın fark edip yanıt verdiği bir şeyi ifade eder. Freud şöyle yazar: "Onun kaderi, ancak bizimki olmuş olabileceği için bizi etkiler--çünkü kahin, daha biz doğmadan ona okuduğu lanetin aynısını bize okumuştur. Bu hepimizin kaderidir, belki de ilk cinsel dürtümüzü annemize ve ilk nefretimizle ilk öldürme isteğimizi babamıza yöneltmek için. Rüyalarımız bizi bunun böyle olduğuna ikna eder."[17] Bu kısa metin, edebiyata, ve ardından sinemaya ve estetik üretimin neredeyse tüm çeşitlerine yönelik sayısız yazınsal eleştiriye ilham vermiştir; şöyle bir tarzda: esere yönelik eleştirilerinin yalnızca kişisel bir eğilimi veya böylesi bir parçadan alınan tadı değil, ama onlardaki insaniliğin ebedi gerçeğini, onlardaki bilginin ötesindeki içsel ve adeta ezeli arzuları ifade ettiği varsayılır. Sadece bu değil, psikanaliz, bizim ne okuduğumuza, dinlediğimize ya da neye baktığımıza aldırmadan, estetik eserlerin tümüne verdiğimiz tepkinin, her nasılsa Sofokles'in bu tek oyununa bir tepki olduğunu varsayar, o her zaman *sanki Ödipus Rex*'tir. "Ve özsel olansa işte şudur: arzunun yeniden üretimi, sağaltımın hem sürecinde hem de teorisinde, yerini basit bir temsi-

le bırakır (AO, 61/63-4). Psikanaliz şüphesiz ki bu kaba özetin imkan tanıdığından daha bilgecedir, ama Freud'un "keşfini" ilk yaptığı zamandan beri geçen yıllar içinde, psikanaliz, bu temel önermesini onu yapısal bir modele dönüştürerek açıkça gizlemiştir. Böylece annemize karşı duyduğumuz sözde Ödipal arzu, yasaklı olana karşı yapısal bir arzuya, ve babamıza karşı olan ilk öldürücü nefretimiz, özel olarak çeşitli biçimlerdeki otorite figürleriyle ilişkilendirilmiş faillere (patronlar, generaller, başkanlar vesaire) ve genel olarak idari düzenlemenin toplumsal olarak dayatılışına aktarılmıştır. Süreç içinde Ödipus ikilenir, veya Bateson'un çifte kıskaç olarak gönderimde bulunduğu şeyi yürürlüğe koyar, çünkü şimdi o ya kendisiyle özdeşleştiğimiz şeydir ve bir "krizin" sebebidir, ya da yalnızca en derindeki arzularımızı ve böylece daimi iç "çatışmanın" kaynağını reddetme pahasına kendimizi dahil edebileceğimiz simgesel bir yapıdır (AO, 90/98).

Ama Deleuze ve Guattari yalızca temsile karşı diye, edebiyatın bilinçdışının nasıl çalıştığıyla ilgili bir şey söyleyebileceği fikrine bir şekilde karşı oldukları anlamına gelmez bu. *Anti-Ödipus*'un açılış sayfalarından itibaren edebiyatın Deleuze ve Guattari için çok önemli olduğu açıktır—iş şizofreninin neye benzediğini açıklamaya gelince edebiyata verdikleri atıflar her zaman klinik atıflardan sayıca fazladır: her Schreber için bir Artaud (muhtemelen kendisi de şizofrendir, buna rağmen nevrotik hastalığının hatıralarından edebiyat yapar) ve bir Beckett bulunur; her Kurt-Adam için bir Nerval (keza büyük olasılıkla bir şizofrendir veya en azından manik depresiftir) ve bir Büchner bulunur vb. Artaud'un, Beckett'ın, Büchner'in ve Nerval'in bu eserleri (yalnızca en sık zikredilenlerden bir kısmını listelemek üzere Michaux'yu, Moritz'i, Proust'u ve Rimbaud'yu da ekleyebiliriz) şizofreniyi temsil etmez, bize şizofreninin temsillerini

sunmaz; onlar, Deleuze ve Guattari'nin dilinde "bizzat" şizofrenidir. Bir başka deyişle, şizofren olan yazar değildir (ama olabilir de) ama eserin kendisidir. Şöyle yazarlar:

> Engels, bir yazarın, eserindeki Katolik ve despotik göstereni yırtıp ayıran ve ufuktaki devrimci bir makineyi kaçınılmaz olarak destekleyen akımların izini sürmekten, ve onların yayılmasını sağlamaktan kendisini alıkoyamadığı için büyük olduğunu göstereli çok oldu, öyle ki bu zaten Balzac hakkındadır. İşte üslup budur, veya daha ziyade üslubun, sözdiziminin, dilbilgisinin namevcudiyetidir: dilin ne söylediği ile, hatta onu anlamlayıcı kılan şey ile artık daha az tanımlandığı, ama onun akmasını, akıp gitmesini, patlamasını sağlayan şey ile (arzu) tanımlandığı an. Çünkü edebiyat, bütünüyle şizofreniye benzer: bir erek değil süreçtir, ifade değil bir üretimdir (AO, 145/158-9).

Ama onlar açısından edebiyat olağanüstü bir sanattır ve kapitalizmin yıkıcı tesiri karşısında oldukça kırılgan bir tanesidir. "Her yazar bir haindir. Tek edebiyat, tuzaklar kuran, sahte sikke basan, hem ifadesinin biçimine ait süperegonun, hem de içeriğinin biçimine ait pazar değerinin patlamasına sebep olan edebiyattır" (AO, 146/160). Deleuze ve Guattari'nin özellikle de edebiyat üzerine ortak kaleme aldıkları, yani Kafka üzerine olan kitaplarının, hayatı boyunca neredeyse hiçbir şey yayınlamamasıyla ünlü bir yazara odaklanmış olması tesadüf değildir.[18] Yayınlanmış eserde ise, özellikle Deleuze ve Guattari'nin fazlasıyla saygı gösterdikleri F. Scott Fitzgerald gibi başarılı yazarların durumunda, arzuyu, ona kenetlenen çıkarın karmaşasından ayırt etmek bir hayli güç hale gelmektedir.

Bilinçdışını değerlendirmenin bu iki yolu arasındaki fark (bastırılmış düşüncelerin ve fantezilerin deposu olarak veya makineleri teşvik eden üretici bir süreç olarak), Freud'un Schreber'in hezeyanını açıklayışı ile Deleuze ve Guattari'nin bunu yapışı karşılaştırılarak kolaylıkla görülebilir. Freud, Schreber'in etkileyici ölçüde karmaşık hezeyanlı dünyasının tüm unsurlarının arkasında (sabit ruh-cinayeti tehdidine ek olarak konuşan kuşlarla, üst ve alt tanrıyla doludur) gerçek insanlar olduğunda diretirken (genellikle ebeveynleri), Deleuze ve Guattari ise bunların sadece onun hezeyanının katettiği sayısız "yoğunluk" olduğunu iddia eder. Psikanaliz, hezeyanın içeriğini, Ödipus kompleksinin ebedi bilmece-çözümü şeklinde okunarak kodu çözülebilecek resimli bir bulmacanın kuruluşu olarak dikkate alırken, şizoanaliz onun içeriğinin olmadığını, sadece akımların ve kesilme-akımların (şizeler) sürekli gelişen bir şebekesinin bulunduğunu savunur. Dolayısıyla, sadece bir örneği ele alacak olursak, Freud, Schreber'in kadın-oluşunu, dünyanın kurtuluşu için gidişatın gerektirdiği üzere onun bir kadın haline gelmek zorunda oluşuna dair hissini, Ödipal modele göre sözüm ona hınç ve itaatin kombinasyonu olan, babasına karşı beslediği kararsız duyguların ifadesi olarak yorumlar. Psikanaliz, annenin duyguları için oğlun babayı rakip gördüğü görüşünü kabul eder. Ama oğul aynı zamanda babanın tahttan indirilemeyecek ölçüde güçlü bir rakip olduğunu bilir, dolayısıyla daha ziyade pasif bir tutum edinerek ona itaat eder, açık sebeplerden ötürü oğuldaki hıncı kışkırtan da budur.[19] Ödipal şablonu kullanarak, Freud Schreber'in yazdıklarında bu tezin kanıtlarını hızlıca bulur—Tanrı, Schreber'in psikiyatristi Dr Fleschig'i temsil etmektedir, ve yeri geldiğinde Schreber'in babasının vekilidir. Ama böyle yapmakla, Schreber'in hezeyanının politik ve tarihsel içeriğini reddeder, onu bütünüyle Ödipal eğretilemelere indirger (AO,

64/66; 98/107). Freud her ne kadar Schreber'in babasının egzersiz ve açık havanın faydalarını savunduğu için bütün Almanya'nın tanıdığı etkili bir tıp doktoru olduğunu biliyorsa da, bu iyi doktorun patentinde olan tuhaf ortopedik makineleri (beden duruşunu düzeltmek için vb.) anmayı reddeder (AO, 327/353). O halde Freud'a karşıt olarak Deleuze ve Guattari, babanın önemini küçültür ve politik ve tarihsel içeriğin önemini büyütür.

> Psikanalist bize, Schreber babası hakkında konuşmadığı için babanın kesinlikle önemli olduğunu söyler. Bizse yanıt olarak, öncelikle ırk, ırkçılık, politika hakkında olmayan, tarihin tüm istikametlerinden başlamayan, kültürü kapsamayan, kara parçalarından, krallıklardan vb. söz etmeyen hiçbir şizofrenik hezeyan görmediğimizi söylüyoruz. Biz, hezeyan konusunun aile ile bağlantılı olmadığını, ve eğer baba ve anneyi bir şekilde ilgilendirirse, yalnızca ikincil bir yolla ilgilendirdiğini ortaya koyuyoruz. (CY, 80)

Belki psikanaliz ve şizoanaliz arasındaki temel fark yine de şudur: Freud, Schreber'in hastalığına yol açan metapsikolojik bir neden bulunduğunu ileri sürer (yani onun Dr Flechsig'e karşı eşcinsel duyguları), ama Deleuze ve Guattari onun sebebinin organik olduğu konusunda ısrarcıdır. "Bu anlamda, bu yumurtanın ve saha-eğim-eşik dağılımının doğasını belirlemeye tedricen daha fazla muktedir olacak bir şizofreni biyokimyasına (ilaçların biyokimyası ile birlikte) inanıyoruz" (AO, 93/100). Hezeyan söz konusu olduğunda, Deleuze ve Guattari açıkça, şizofrenin dünyayı ne *bu gözle* görmeye *karar verdiği*, ne de *şu gözle* görmemeye *karar verdiği* görüşündedir. "Şizofren, hangi nedenle olursa olsun, toplumsal düzeni tehdit eden bir arzulama akımı tarafından temas edilen kişidir" (CY, 222). Şizofrenin içinde bir şey "dank eder,"

ve onların psişik aygıtı, önceden bilinen veya deneyimlenen her şeyden daha büyük yoğunluğa sahip fikirler, imgeler, düşünceler ve duygular oluşturan aşırı bir hıza yükselir. Viteslerin değiştirilmesi sonucunda, onların *üretim sürecinin*, veri ve uyaran (hem içsel hem dışsal) işleme ve sentezleme yöntemlerinin faaliyet tarzı değişir.[20] Şizofreni, zihinde bir rejim değişikliğini yürürlüğe koyar. Deleuze ve Guattari'nin şizofreniye organik bir neden atfettiklerinin kanıtı üç yerde bulunabilir: birincisi, Freud'un aksine Deleuze ve Guattari, şizofreni semptomlarının yorumlama yoluyla ulaşılabilir olmadığını düşünür; ikincisi, şizofreniyi anormal olarak ele alan psikiyatrinin aksine, Deleuze ve Guattari, şizo sürecin tamamıyla normal olduğu görüşündedir (şizoyu hasta edenin şizofrenik süreç değil, onun kendisini içinde bulduğu çevre olduğunu savunurlar); ve üçüncüsü, zaten değindiğim gibi, Deleuze ve Guattari ilaç tedavisi lehine konuşurlar (CY, 86; ATP 313/347). Bu son nokta özellikle açıklayıcıdır—eğer şizofreninin nedeni basitçe çocukluk çağına verilen bir tepki olsaydı, bir şekilde çocukluğumuz yüzünden hasta olsaydık, onu psikotrop ilaçlarla tedavi etmeye girişmenin anlamı olmayacaktı.

Freud, Schreber'in hezeyanlarının bir "gerçeklik kaybı" anlamına geldiği sonucuna varmıştı, ve bunun, şizofreninin ana semptomlarından birini oluşturduğunu ileri sürmüştü. Schreber'in hezeyanlı dünyasını, onun "gerçek dünya"dan kopar hale geldiğini ve bu suretle tahayyülündeki karanlık bir dünyanın içine düştüğünü kanıtlamak için kullanmıştı.[21] Ve Schreber, kıçında güneş ışınları olduğunda ısrar ettiğince, Freud'un ulaştığı sonucu nasıl ve neden reddetmek gerektiğini anlamak güçtür. Schreber'in gerçekliği kavrayışının ciddi bir şekilde azalmış olduğu aşikar bir biçimde görülmektedir. Oysa Deleuze ve Guattari durumun tam tersi olduğunu iddia eder—bir "gerçeklik kaybı"nın ıstırabını çekmektense, şi-

zofren "çok fazla gerçeklik"ten "ıstırap çeker" (faaliyetteki sözcük "ıstırap"tır). Şizofren "çok fazla gerçeklik"ten "ıstırap çeker," şu anlamda ki, bu deneyim acı verici ve bunaltıcı olabilmektedir ve sıklıkla öyle olur; ama ayıca teknik anlamıyla da ıstırap çekerler, öyle ki deneyim bütünüyle istem dışıdır (CY, 86). Deleuze ve Guattari'nin bütün projesinin klinik temeli olan, imkansız ve imkanlının kesintisiz bir gerçeklik içinde kaynaştığı bu histen, psikiyatrik ve psikanalitik söylemde genellikle "psikoz" olarak söz edilir (DI, 234/326). *Anti-Ödipus*'da, psikoza geçişin yaşanmış deneyimini bir çeşit "atılım" olarak, aklı akıldışılıktan ayıran hayali ama yine de gerçek bir duvarın yarılması olarak anlatırlar. Ama eklemekte her zaman hızlı davrandıkları gibi, beraberinde daimi bir "çöküş" riskini taşıyan bir "atılım"dır bu; iki biçimden birini alabilir: dilsiz katatoniye doğru bir sapma ya da süreğen anlamsız bir saçmalık—"ben Tanrı'yım ben Tanrı değildim ben Tanrı'nın palyaçosuyum. . ." (AO, 86/92). Onların hipotezine göre, akıl ile akıldışılık arasındaki duvarda şizofrenik sürecin saldırısı sonucu meydana gelen çatlaklardan gördüğümüz şey, bilinçdışının en ilkel, en işlevsel düzeyindeki faaliyetleridir, yani onların "arzulama-üretimi" olarak adlandırdıkları şeydir. Sonraki bölümde göreceğimiz gibi, arzulama-makinelerinin varlık bulduğu yer burasıdır; arzulama-makinelerinin işlerini yaptıkları yer burasıdır.

BÖLÜM 3

METNİN OKUNMASI

Delinin kitabını yazmış olduğumuzu iddia etmiyoruz, sadece artık içinde tam olarak kimin (doktor, hasta, tedavi edilmemiş hasta, şimdiki, geçmişteki ya da gelecekteki hasta) konuştuğunu kimsenin bilmediği—ve bilinmesinin gerekmediği—bir kitap. Birçok yazarı ve şairi kullanmamızın nedeni buydu; onların hastalar ya da doktorlar—uygarlığın hastaları ya da doktorları—gibi konuşup konuşmadığını kim bilebilir ki.

Gilles Deleuze ve Félix Guattari, "Akışta"

Lawrence'ın, Miller'in, Kerouac'ın, Burroughs'un, Artaud'nun, ve Beckett'ın şizofreni hakkında psikiyatristler ve psikanalistlerden daha fazla şey bilmesi bizim hatamız mı?

Gilles Deleuze, *Müzakereler*

ARZULAMA-MAKİNELERİ

Anti-Ödipus'un yayınlanmasını takiben verdiği çeşitli mülakatlarda, Deleuze hep aynı şekilde, başlangıç noktalarının, keşfini Guattari'ye atfettiği arzulama-makinesi kavramı olduğunu söyler. Guattari'nin bu fikri nasıl ortaya attığı hakkında herhangi bir kayıt yoktur, ama

yakın zamanda yayınlanan notları *Anti-Ödipus Defterleri*'nin tanıtlığına göre, La Borde'daki klinik deneyimi büyük rol oynamıştır. Deleuze'ün anlattığı üzere, Guattari kendisine arzulama-makineleri kavramı etrafında inşa edilmiş üretken bir bilinçdışı fikriyle gelmiştir. Gerçi ilk formülasyonunda, arzunun nasıl işlev gördüğünü anlamak için her ikisinin de kendilerine has yöntemlerle aradıkları kökten atılımı yapmaya yeterli olmayacak ölçüde yapısalcı olduğu hükmüne varmışlardır. O zamanlar, Deleuze'e göre, kendisi—kendince "ihtiyatlı" olarak—"sadece kavramlarla" çalışıyordu ve Guattari'nin fikirlerinin kendi düşüncesinin ulaştığı yerden bir adım ötede olduğunu görebiliyordu (N, 13/24). Bekleneceği gibi, Guattari'nin olayları aktarışı Deleuze'ünki ile uyuşur, gerçi Deleuze'ü, düşünme şekli en ilerideki biri olarak değerlendirir. Guattari ise kendisini şöyle tanımlar: Lacancı formülasyonlardan kopuşunu çok daha bütünsel yapmak ve Deleuze'ün fikirlerine daha büyük bir sistem ve düzen vermek için onunla birlikte çalışmak istemiştir. Ama zaten gördüğümüz gibi, onların işbirliği ayrıca her zaman basit bir fikir alışverişinden fazlasıdır, her biri diğerinde eksik olan şeyi ona verir. İkisi de hem politik hem de psikiyatrik olan, ama bir boyutu diğerine indirgemeyen bir söylem arıyordu. İkisi de onu kendi başına keşfedebileceğini düşünür gibi görünmüyordu (N, 13/24). Bir başka deyişle, Deleuze ve Guattari'nin, her şeyi üçgenleştirici baba-anne-ben objektifinden süzmekte ısrar eden bir analiz tarzının, Mayıs 68'in neden veya nasıl cereyan ettiğini de, onun hakikaten niye o tarzda olduğunu da asla açıklamayacağı görüşünde olduğunu söyleyebiliriz. Barikatlardaki öğrenciler devletin "babacıl" otoritesine başkaldırmış olabilirdi, ama onlar ayrıca devlet fikrine isyan ediyordu; ve "babacıl otorite" devleti açıklamak için yeterli değildi.

Anti-Ödipus'un başlıca amacı, yazarların kışkırtıcı bir şekilde "materyalist psikiyatri" ya da "şizoanaliz" olarak söz ettikleri (terimler birbirinin yerine kullanılmıştır) yeni bir eleştirel analiz (onlar dışarıda olanları gördükçe, zamanın akışına daha uygun bir tanesi) yöntemi yaratmak için, psikanaliz ve Marksizm arasında teorik bir uzlaşma sağlamaktı. Bu amaca ulaşmak için iki şey başarılmalıydı:

1. toplumsal üretim ve yeniden-üretimi anlamak için kullanılan kavramsal mekanizmaya arzuyu davet etmek, onu günlük yaşamın altyapısının bir parçası kılmak;
2. arzu kavramına üretim fikrini davet etmek, böylece arzunun çevirdiği işleri tarihin gerçekliklerinden ayıran yapay sınırı ortadan kaldırmak.

Bu iki hedef, birinci bölümün önceliklerini belirler.

Şizofrenik gezinti

Anti-Ödipus'un açılış sayfaları kuşkusuz bütün kitabın en muğlak olanlarıdır. Yine de, onların aşikar bulanıklığının, bizi onların amaçsız veya plansız olduklarını düşünme yanılgısına itmesine izin vermemeliyiz. *Anti-Ödipus*'un Schreber, Lenz ve Malone vaka çalışmalarıyla bir şekilde kötü şöhretli olan başlangıcının üç amacı vardır:

1. süreç olarak şizofreni ile hastalık olarak şizofreniyi ayırt etmek;
2. şizofrenik sürecin faaliyetteki öğelerini tanımlamak;
3. şizofrenik sürecin, bilinçdışının temel matrisi olduğunu göstermek.

Deleuze ve Guattari, şizofreninin "şizoyu maddeye mümkün olduğunca yaklaştıran, onu maddenin kızgın, canlı merkezine taşıyan acı dolu, heyecan dolu bir deneyim olduğunu" söyler (AO, 21/26). Ama onlara göre, popüler imgelemeye musallat olan katatonik zombilerin ve hırçın paranoyakların asıl nedeni hastalık süreci değil tedavidir. Hastalığın kendisi, eğer onun süreci ani bir durakalmaya taşınmamışsa (bir koğuşa kapatılarak) ya da boşlukta döner hale getirilmemişse (hezeyanların içeriği bitimsizce analiz edilerek), imgelemenin muazzam bir kaçışına sebep olur, ve şüphesiz ki tarih boyunca ortaya çıkmış en büyük sanat eserlerinin bir kısmından sorumludur. Dolayısıyla şizofrenik süreç, Deleuze ve Guattari'nin bunaltıcı ve zayıflatıcı bir illet olduğunu kolayca kabul edecekleri şizofreniyle, hastalıkla aynı şey değildir. Temelde Deleuze ve Guattari'nin göstermek istediği şudur: şizofren, hezeyanının eksiksiz seyrindeyken, bize sentetik bir süreç olarak arzunun gerçek doğasını ifşa eder. O halde şizofrenik süreç, Deleuze ve Guattari'nin arzunun nasıl çalıştığını gösterdikleri modeldir. "Otizm halinde kişileşmiş yapay bir şizofrenin etkilenimleri olması şöyle dursun, şizofreni, arzunun ve arzulama-makinelerinin üretim sürecidir" (AO, 26/31-2). Deleuze ve Guattari, herkesin her ne kadar farkında olmasalar da gerçekten şizofren olduğunu söylemez. Ve Perry Anderson'ın kötümser bir şekilde varsaydığı gibi, özneyi bütün ölçü ve düzenin ötesinde paramparça etmeye niyet etmezler.[1] Veya başkalarının vazife haline getirdikleri gibi şizofreni romantikleştirmezler (N, 23/37). Onların söylediği şey daha ziyade, şizofrenik hezeyandan çok fazla şey öğrenebileceğimizdir, çünkü bilinçdışının maddi süreçlerini yalın bir şekilde ortaya koymaktadır. Aşağıda daha ayrıntılı olarak göstereceğim üzere, onların iddiası, eğer tespit ettikleri gibi bilinçdışı makinesel olmasaydı şizofrenik hezeyanın aldığı bu biçimleri ala-

mayacağıdır. Süreç olarak şizofreni ile hastalık olarak şizofreni arasındaki ayrım, sonraki iki nokta için, yani şizofrenik sürecin faal öğelerinin tanımlanması ve bilinçdışı süreçlere karşı bu öğelerin haritalandırılması için gerekli önkoşuldur.

İkinci noktayla ilişkili olarak—şizofrenik sürecin faal öğelerinin tanımlanması—, Deleuze ve Guattari'nin ilk üç vaka çalışmasından çıkardığı (ve sonraki her örnekle teyid ettikleri) en önemli sonuç şudur: şizofren hem *Homo natura* hem de *Homo historia*'dır. Bununla kastettikleri nedir? İşaret ettikleri gibi, şizofrenlerin doğayla ilgili olsunlar diye önceden organik bir tarzda belirlendiğini söylemezler; doğaya ilginin hastalığın bir belirtisi ve semptomu olarak kullanılabileceğini de söylemezler. "Şizofreninin natüralist bir kutbunu saptamaya yeltenmiyoruz. Şizofrenin özgül olarak, tür olarak yaşıyor olduğu şey asla doğanın özgül bir kutbu değil ama bir *üretim süreci* olarak doğadır" (AO, 3/9 çeviri değiştirildi, vurgu eklendi). Örneğin, alttaki şizofreni mevcudiyetine *bizatihi* Lenz'in taşlarla, metallerle ve bitkilerle olan ilgisi işaret etmez. Açıklayıcı olan şey, Deleuze ve Guattari'ye göre, onun bunlara bakma tarzdır. Aydınlatıcı olan şey ne gördüğü değil ama şeyleri nasıl gördüğüdür.

Büchner'in Lenz'i elbette doğal çevrenin ihtişamından büyülenen veya onu bu şekilde coşkuyla tarif eden ilk sanatçı değildir. Ama doğayı kendi nesneleri yapmakta benzer şekilde başarılı oldukları görülen diğer Romantik sanatçıların aksine, Lenz doğal öğelerde sadece tuhaf ve korkunç bir güzellik değil, Yaşamın derin bir mevcudiyetini algılar. Burada Deleuze ve Guattari, şizofrenik dünyada "'sağlığındaki ve tutarlılığındaki" kendilikte, varoluşun kederini, dehşetini ve sıkıntısını hafifletecek çelişik bir his bulunmadığını" yazan R.D. Laing'e (aslında Beckett'ın karakterlerinin söylediği gibi yazar) karşıt bir görüşü savunur.[2] Durum sadece Lenz'in gördüğü

yeryüzünün, rüzgarın, suyun vb. kendi yaşamlarıyla dopdolu olması değildir (gerçi bu da önemlidir), ama orada daha geniş, daha kucaklayıcı, daha yükseltici, Kozmos'un düzenine ait bir şeyin olduğudur, işte bu yüzden onun bir parçası olmayı arzu etmektedir. Lenz "fırtınayı öylece içine çekmesi, her şeyi varlığında kucaklaması gerektiğini düşündü, uzanıp bütün yeryüzünün üzerine serildi, yolunu Hepsi'nin içine doğru kazdı, acılı bir esriklikti; sadece durdu ve başını yosunun üzerine koyup gözlerini hafifçe kıstı, sonra her şey uzaklara çekildi, altındaki yeryüzü büzüldü."[3] Bir başka deyişle, çiçekleri ay döngüsüyle nefes alıp veren çiçekler olarak görmesi, Lenz'in değişmiş zihin durumunun işaretlerinden biridir. Makineler tarafından işgal edilmiştir.

> Her şey birer makinedir. Onun bedenindekilere eklenmiş göksel makineler, tepedeki yıldızlar veya gökkuşağı, Alp dağlarının makineleri. Makinelerin sonu gelmez gürültüsü. "[Lenz] her biçimin engin yaşamıyla temas etmenin, taşlar, metaller, su ve bitkiler için bir ruha sahip olmanın, bir düşteymişçesine doğanın bütün öğelerini içine almanın sonsuz bir güzellik hissi olduğunu düşünüyordu, ayın büyüyüp küçülmesiyle nefes alan çiçekler gibi." Bir klorofilik ya da fotosentez-makine olmak veya en azından bir parça olarak bedenini böylesi makinelerin içine kaydırmak (AO, 2/8).

Hastalığın varlığını gösteren en kesin işaret, makineler tarafından işgale uğramış olmasıdır. Bu makinelerden her biri, varlığın bu olası durumlarından her biri, Lenz'in katettiği bir yoğunluk bölgesidir. Lenz *Homo natura*'dır, çünkü kendisini doğanın üretimiyle birlik içinde hisseder, ama doğanın üretimini, buna tanıklık eden kişi kendisinden başkasıymış gibi kaydettiği için *Homo historia*'dır da.

Egosu, öznellik duyusunun merkezî konumundan çıkar. Deleuze ve Guattari'yi yorumlamak için şöyle söylenebilir: dramatik eserlerin yazarı, aniden bilincini kaybeden ve varlığın tüm tuhaf çeşitleriyle (taşlara, metallere, bitkilere vb. mutluluk dolu bir temas) sözüm ona özdeşleşen kendilik-olarak-Lenz diye birşey yoktur; daha ziyade, bir dizi durumu kateden, bu durumları tarihten gelen pek çok isim halinde doğanın öğeleriyle özdeşleştiren (bu bakımdan "ben bir taşım" ve "ben Hun hükümdarı Attila"yım demek arasındaki fark küçüktür) Lenzci özne vardır

Nietzsche'nin aklını yitirişine dair Pierre Klossowski'nin verdiği tarifin ardından, Deleuze ve Guattari, sahnenin merkezini şimdi hastalık sürecinin işgal etmesi yüzünden, şizonun, arzulama-makinesinin yanı sıra üretilen bir kalıntı veya yedek parça olduğunu iddia eder—bir başka deyişle, kendisini üretir. Merkezini değiştirmek için öznenin katettiği yoğunluk durumları—örneğin taşların vb. "ruhu"nu hissetmesi"—, arzulama-makinesinin etrafında eş merkezli çemberler oluşturur. Özne, cehennemin pek çok çemberi gibi bir çemberin özgül yoğunluk şeridinden sıradaki çembere geçer. Taşlarla bir olur, sonra suyla, sonra bitkilerle vb. Klossowski'nin ifade ettiği gibi:

> "Merkezkaç kuvvetler sonsuza kadar merkezden kaçmazlar, ama sadece bir kez daha kaçabilmek için ona bir kez daha yaklaşırlar: sadece kendi merkezini bulmaya çalışıp da parçası olduğu merkezi görmekten aciz kaldığı sürece, bireyi ezip geçmekte olan şiddetli salınımlar işte bunlardır; eğer bu salınımlar onu ezip geçiyorsa, yeri tayin edilemeyen merkezin bakış açısından bunun nedeni, her birinin, olduğunu sandığı bireyden farklı birisine tekabül etmesidir. Bu yüzden kimlik esasen rastlantısaldır ve bireysel-

lik dizisi kaçınılmaz olarak bu salınımlara maruz kalmaktadır, çünkü şu ya da bu bireyin rastlantısallığı, onların tümünü kaçınılmaz kılacaktır" (AO'da alıntılanır, 22/27-8).

Lenz'in, yolunu Hepsi'nin içine doğru kazma, yayılan çemberlerin köken aldığı yeri bulma arzusu bundan ötürüdür, varsaydığı yer, dingin, yoğunluğun sıfır derecesi olmalıdır.

Burada üzerinde durulması gereken nokta, eğer Lenz şizofren olmasaydı, eğer şizofrenik bir olayın pençesinde olmasaydı, onun dağlara doğru yürüyüşünün bütünüyle farklı bir dokuya sahip olacağıdır. Kuşkusuz ki bu, sorunlu yazarın zihinsel yaşamı için Büchner tarafından yapılan güzel anlatımda görülen hissi yoğunluktan mahrum olacaktır. Çiçekler sadece çiçek olacak, yeryüzü sadece ayak altındaki toprak olacaktı, bu nedenledir ki Deleuze ve Guattari şizofreninin içsel yaratıcılığında, onun üretkenliğinde ısrarcıdır.[4] Lenz'e göre her şey birer makinedir *çünkü* o bir şizofrendir. Etrafında çepeçevre fark ettiği veya her nasılsa kendi bünyesinde çalıştığını hissettiği göksel makinelerin, Alp dağlarının makinesinin, klorofilik-makinenin ve fotosentez-makinenin tümü hastalık sürecinin tezahürleridir. Aynısı, Schreber ve Malone, ve hikayeleri *Anti-Ödipus*'un sayfaları boyunca gösterime giren daha birçok eşit derecede tuhaf karakterin aykırılıkları için de söylenmelidir. Deleuze ve Guattari şizofreninin her yerde olduğunu söylemez; onların söylediği şey daha ziyade, arzulama-üretiminin her yerde olduğu ama bize yalnızca şizofrenik hezeyanın içindeki ham halleriyle görünebildikleridir. Arzulama-üretimi, üretimle aşılanmış bir arzu tasavvuruna buldukları isimdir—onların iki stratejik amacından ilki.

Deleuze ve Guattari, arzulama-üretimi tanımlarını sonradan, kitabın ilk bölümünü açıklamaya yardımcı

olacak çok önemli bir tarzda niteleyecektir. Arzulama-üretimi, onların toplumsal üretim ve yeniden-üretim, veya daha basitçe socius olarak söz ettikleri şey tarafından massedilemeyecek bilinçdışı faaliyetin boyutudur (AO, 189/204). Aşağıda göreceğimiz gibi, arzulama-üretimi, üretim-karşıtlığının eyleyicisi olan organsız bedenin kapsayamadığı, kaygan yüzeyine geçmesi için zorlayamadığı ve dolayısıyla bastırdığı arzu boyutudur (Organsız Beden aslında Deleuze ve Guattari tarafından birincil bastırmanın mevkii olarak tanımlanır [AO 10/15]). Larry Clark'ın, *Destricted* isimli kolektif projeye katkısı olan kısa filmi "Impaled," burada kastedilenin grafiksel de olsa mükemmel bir tasvirini sunar. Film, pornografik filmlerde çalışmaya hevesli, fakat bu işkolunda henüz gerçek bir deneyimi olmayan insanlar arayan bir ilan için başvurmuş genç erkeklerle yapılan bir dizi mülakatla başlar. Erkeklerin bulunduğu kısa listeden bir tanesi seçilir, ve sonra o, profesyonel porno film oyuncusu çeşitli kadınlarla mülakat yapar. Daha sonra seks yapmayı en çok istediğini seçer ve birlikte gerektiği gibi bir "sahne" canlandırırlar. Filmi burada bizim niyetlerimiz açısından ilginç kılan şey, kameranın anal seks esnasındaki kirli bir girişim ardından temizlenme ihtiyacı olduğu zaman bile çekimler arasında çalışmayı kesmemesidir. Bir porno filmde normalde bulunmayacak bu dakikalarda, popüler algının aksine, pornografinin "her şeyi göstermediğini" (Žižek'in ifade ettiği gibi[5]) ama yalnızca "cinsellik" alanına ait olarak kodlanabileni gösterdiğini aniden fark ederiz. Bu alan, en azından pornografi hakkında olduğu kadarıyla, film çekmenin gerektirdiği cinsel performanstaki zorunlu kesintileri içermez—kamerayı oynatma, ışıklandırmayı değiştirme, gevşeyen erkek yıldızı diriltme ihtiyacı vb. Erotizm ile pornografi arasındaki ayrım bu anlamda gerçekte olduğundan daha belirgindir, çünkü ikisi de "hepsini göstermez." Her iki

tarzın da merkezinde bir üretim-karşıtlığı öğesi, neyin gösterilip gösterilemeyeceğini seçen bir organsız beden bulunur. Her şeyi göstermek, erotik üst-kodlamayı bertaraf edeni ya da yabancılaştıranı (Brechtci anlamıyla) göstermek demektir, ve Larry Clark'ın filminin yaptığı da tam olarak budur.

O halde işte bu anlamda, Deleuze ve Guattari, şizofreni sociusun sınırı, her toplumsal organizasyonu dehşete düşüren saf bir toplum-karşıtlığı örneği olarak tanımlar. Şizofren, toplumsal olarak massedilemeyen varlığın canlı örneği, veya Hardt ve Negri'nin "yeni barbar" olarak söz ettiği şeydir (itaat veya teslimiyete muktedir olmayan beden).[6] Arzulama-üretimi, toplumsal üretim ve yeniden-üretimin içine girecek olsa, kodlayıcı toplumun kendisine içermesi için dayattığını bertaraf etmek için her zaman yaptığı gibi, küçük bir parçasıyla bile karışıklık ve devrim tohumlarını ekecek olan arzu boyutudur. Arzulama-üretimini saf olarak patolojik vakalarda görmemizin nedeni budur, o yalnızca, toplumsal aksamın aygıtlarının işlev görmeyi bıraktıkları yerde ortaya çıkar. Nihayet işte bu yüzden, gezintiye çıkmış şizonun divandaki nevrotikten daha iyi bir model olduğunu söyleyebiliriz—şizofrenik süreci açığa çıkarır ve bunu yaparken bize bilinçdışının çalışma yöntemi hakkında önemli bir şey söyler. Ama şizofrenin *Homo natura* ve *Homo historia* olarak bu resmi, Deleuze ve Guattari'nin, şizofrenik sürecin analiziyle ilgili eksiksiz açıklamasından uzaktır.

Arzuyla ilgili geleneksel mantık tamamen yanlıştır

Bilinen şizofreni vakalarında faaliyette olan şizofrenik sürecin tarifi ile burada tartıştığımız vaka analizlerinin üçüncü amacı, yani bu sürecin bilinçdışının temel matrisi olduğu iddiası arasında halen aşılması gereken

bir eşik mevcuttur. Yukarıda değindiğim gibi, Deleuze ve Guattari'ye göre arzulama-üretimi, bütün hezeyanların arkasındaki teşvik edici güç, eğer onların söylediği tarzda çalışmasaydı, tartıştıkları şizofrenik hezeyanlar sahip oldukları biçimleri edinemeyeceklerdi. Bir başka deyişle, onlar kendi arzulama-üretimi anlayışlarına bir çıkarım işlemi vasıtasıyla ulaşırlar. Bir çift dedektif gibi sorarlar, "Bir etki göz önüne alındığında hangi makine bunu üretmeye muktedirdir? ve bir makine göz önüne alındığında o hangi amaca hizmet etmektedir?" (AO, 3/8).

> Bir bıçak-altlığının ne işe yaradığını, onun geometrik bir tasvirine göre tahmin edin örneğin. Veya ceketimin sağ cebindeki altı taş (sürüm cebi), pantolonumun sağ cebindeki beş taş, pantolonumun sol cebindeki beş taş (iletici cepler) ve nihayet diğer taşlar ilerledikçe avuca alınanları kabul eden ceketimin diğer cebi ile kurulu eksiksiz bir makineyi göz önüne alın, ağzın da bizatihi taş emen bir makine olarak eklendiği bu dağıtım devresinin etkisi nedir? Burada cinsel hazzın üretimi hangisidir? (AO, 3/8)

En etkili olanı son sorudur—cinsel hazzın üretimini nerede buluruz?—, çünkü işaret ettiği şey, kendi başlangıç öncüllerinin düzeyinde psikanaliz ile şizoanaliz arasındaki temel farktır. Psikanaliz, görünür biçimde cinsel olmayan, ama bariz şekilde basit ve sıradan da olmayan (yani cinsel-olmayan) her davranışın, bir şekilde cinsel ilişki için bir ikame, bir başka deyişle sapkınlık olması gerektiğini varsayar. Burası Deleuze ve Guattari'nin Freud'la yollarını ayırdıkları yerdir.

> Psikanaliz toplumsal yatırımların gerçekleştirilebilmesi için libidonun cinsellikten arındırılması ve hat-

> ta yüceltilmesi gerektiğini, ve tersine libidonun bu yatırımları ancak patolojik bir gerilemenin seyrinde yeniden cinselleştirdiğini savunduğunda, ona ait arzu tasavvurunu destekleyen ilkeleri kavramakta güçlük çekiyoruz (AO, 322/348).

Buradaki sorun, çift taraflıdır: psikanaliz, inkar ettiği cinsel terimlere başvurmadan "brikolörün bir şeyi elektrik prizine soktuğunda ya da suyun yönünü çevirdiğinde deneyimlediği memnuniyeti" açıklayamaz (AO, 8/13); bürokratın dosyalardan ve raporlardan, hesap tablolarından ve veri tabanlarından kendisi için yarattığı iyi düzenlenmiş evrenden aldığı tuhaf hazdaki açık cinselliği de sadece sapkınlık olarak görür. Günlerimizi doldurduğumuz diğer rutin veya sıradan etkinlikler için de aynı şeyi söyleyemez miyiz? Sıcak bir günde plajda oturmanın hoşnutluğu nedir? Ayak parmaklarımızın arasındaki beyaz kum mu, gözlerimize batan ter mi, sırtımızda yanan güneş mi veya gizemli derinliklerini keşfetmemiz için bizi çağıran önümüzdeki serin mavi su mu? Günlerce, yıllarca tekrar plaja gitmemizi sağlayan nedir? Belki, başka yarı çıplak insanlara—kuma yaratıklar gibi uzanan, bronzlaşmış, kızarmış ve parıldayan, yağlı, kumlu bedenler—bakabilmenin ve onlar tarafından görülebilmenin bileşik röntgenci ve teşhirci heyecanıdır. Ama eğer öyleyse, niye evde klimanın karşısında oturulmaz ve bir porno ya da *Sahil Güvenlik*'in tekrar gösterimleri izlenmez? Plajla ilgili bizi oraya bu kadar zorlayıcı bir biçimde çeken özel şey nedir? Aynı sebeple, niye herkes aynısını hissetmez? Bir başkası benim sevdiğim şeyden nasıl iğrenebilir? Plaj keyfi gerçekten de tabuların ihlali ve yıkılması ile açıklanmıştır—fakat böylesi analizler, yaratabildiği yankılara rağmen nihayetinde temel bir soruyu yanıtlamada başarısız kalır: niye plaj? Kuşkusuz ihlal ile ilgili analizler belirli bir düzeyde doğrudur, fakat onların

dayandığı simgesel üst-kodlama, bilinçli heyecanların altında, bilinçdışı ve bilinç-öncesi içinde "ısrar eden" daha basit haz hakkında hiçbir şey söylemez—kumun, güneşin, suyun hissedilmesi. Arzunun bu "ısrarı", nihai olarak Deleuze ve Guattari'nin arzulama-makinesi kavramıyla açıklamaya çalıştığı şeydir. Elbette bunu sayısız başka örnek ve soruyla uzatabiliriz.

> Gerçek şu ki, cinsellik her yerdedir: bir bürokratın evraklarını okşama, bir yargıcın adaleti sağlama, bir işadamının parayı dolaşıma sokma, burjuvazinin proletaryayı düzme tarzında vb. Ve libidonun bir yere geçmek için ne eğretilemelere ne de başkalaşımlara ihtiyacı vardır. Hitler faşistleri tahrik etmiştir. Bayraklar, milletler, ordular ve bankalar birçok insanı tahrik eder (AO, 322/348).

Burada hissedilebilen perspektif değişikliği, gözle görülenden daha geniş kapsamlıdır. Bu, arzunun yalnızca psikanaliz tarafından değil, ama bu noktaya kadar neredeyse bütün Batı felsefe geleneği tarafından nasıl tasavvur edildiğiyle ilgili eksiksiz bir değişimi gerektirir. Deleuze ve Guattari, eksiklik ya da ihtiyaç olarak standart olumsuz arzu tasavvurunu bir tarafa koyarak, onu olumlayıcı bir üretim fikri etrafında tekrar kutuplaştırırlar. Deleuze ve Guattari'ye göre arzu, gereksinim veya istek gibi dışsal bir kuvvet tarafından uyarılma ihtiyacı duymaz, ama kendince bir uyarandır. Bu bizi, bu bölüm tarafından geliştirilen ve *Anti-Ödipus*'un dördüncü bölümünü tartışırken daha ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi, aslında şizoanalizin dört temel tezinden biri olan anahtar önermeye getirir: Deleuze ve Guattari, *arzunun her yatırımının toplumsal olduğunu* öne sürer.

> Toplumsal sahanın (ki arzunun tarihsel olarak belirlenmiş nesnesi odur) aracısız bir şekilde arzu tarafından katedildiğini, ve libidonun herhangi bir vasıtaya veya yüceltmeye, herhangi psişik bir müdahaleye, herhangi bir dönüşüme ihtiyaç duymadan üretici güçlere ve üretim ilişkilerine yatırım yaptığını söylüyoruz. *Başka bir şey değil, ama sadece arzu ve toplumsallık vardır* (AO, 31/36 orijinal vurgu).

Bunu iki şekilde anlaşılacak bir tarzda ifade ederler. Birincisi, psikanalizdeki ortodoksluğa karşıdır, arzunun toplumsal sahaya doğrudan ve fantezinin aracılığına ihtiyaç duymaksızın yatırım yaptığı anlamına gelir (güç bizi babamızı hatırlattığı için değil, ama bilinçdışının kendi üretkenliği ile yankılandığı için heyecanlandırır). İkincisi, ortodoks Marksizm'e karşı, arzunun toplumsal olana yatırım yapmak için ideolojinin aldatmalarına ihtiyaç duymadığı anlamındadır. Bu noktaları ikinci bölümü tartışırken daha ayrıntılı olarak inceleyeceğiz, ama şimdilik şu kadarını söylemek gerekirse, Deleuze ve Guattari'nin arzu teorisi konu üzerinde çok daha büyük tesiri olan, ayrıca psikanalizin veya Marksizmin imkan verdiğinden çok daha fazla psişik bağımsızlık sağlayan bir bilinçdışı modelini ima eder. Bu demek değildir ki onlar psişik bastırmanın veya toplumsal bastırmanın ne gerçekliğini ne de olasılığını dikkate alırlar, çünkü aslında alırlar—gerçekten de, bastırmanın, onların özgürleştirici retoriğinin imkan veriyor gibi göründüğünden çok daha fazla rol oynadığı söylenmelidir.

> Bir anlamda, geleneksel arzu mantığı kendi nesnesini en başından itibaren ıskalar: *üretim* ile *edinim* arasından seçime gitmemizi dayatan Platonik ayrımın ilk adımından itibaren. Arzuyu edinimin tarafına yerleştirdiğimizde, arzuyu idealist (diyalektik,

> nihilist) bir tasavvur olarak ele alırız ki, bu onu öncelikle bir eksiklik, bir nesnenin eksikliği, gerçek bir nesnenin eksikliği olarak belirlemektedir (AO, 26/32).

Diğer yol, "üretim"in yolu arzuyu bir süreç, bizim yaptığımız bir şey haline getirir. Arzuyu eksiklik haline getirerek onu etkili bir şekilde başka bir sürece yani ihtiyaca tabi kılmış ve bunu onun desteği haline getirmiş oluruz, çünkü yalnızca ihtiyaç duyduğumuz şeyi arzuluyorsak, onun bizim eksikliğini hissettiğimiz şey haline nasıl geldiğini açıklamamamız gerekir. Açıkça, bunu yaptığımızda arzulayan arzu sürecini feda eder ve onu ikinci dereceden bir kavrama çeviriz. Aksine, Deleuze ve Guattari'ye göre "ihtiyaçlar tarafından desteklenen şey arzu değildir, tersi doğrudur, arzudan türeyen şey ihtiyaçlardır: onlar arzunun ürettiği gerçek dahilindeki karşı-ürünlerdir" (AO, 28/34). "Üretim" yolunun felsefe tarafından bütünüyle göz ardı edilmediği doğrudur. "Arzuya dair teori hakkında eleştirel bir devrimi" başlattığı için Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne dönerler. (AO, 26-7/32). Fakat şunu da eklerler, Kant'ın bu arzu tanımını hayaller, halüsinasyonlar ve hezeyanlar ile tasvir etmesi rastlantı değildir. Bir başka deyişle, Kant için kendi nesnesini üretecek zihin gücü şu anlama gelir:

> nesnenin gerçekliği, arzuyla üretildiği sürece *psişik bir gerçekliktir*. Bu nedenle eleştirel devriminin temelde hiçbir şeyi değiştirmediği söylenebilir: üretkenliğin bu tarzdaki bir tasavvuru, bir eksiklik olarak arzunun klasik tasavvurunu düzeltmez, ama onu bir destek, bir payanda olarak kullanır ve onun nedenlerini daha derinlemesine araştırmakla yetinir (AO, 27/32).

Aynı mantığı izleyerek, Deleuze ve Guattari, gerçek nesne yerine imgelenmiş telafi ve ikamenin, yani fantezilerin üretimi olarak tasavvur edilmiş arzunun, "psikanaliz tarafından kusursuz bir şekilde sergilendiğini" söyleyerek devam eder (AO, 27/33). Ama psikanalizin, arzunun gerçek işlevini tamamıyla yanlış anladığını ima ederler, öyle ki bu, yalnızca ikincil bir faaliyet olan fantezilerin üretimi hiç mi hiç değil, ama üretimin üretimidir.

> Bir yanda gerçekliğin toplumsal üretimi ve diğer yanda sadece fantezi olan arzulama-üretimi diye bir şey yoktur. Bu iki üretim arasında kurulabilecek tek ilişki, sadece ikinciller olan içe-döndürme ve yansıtma olacaktır; birinin diğeri üzerinde asla bir etkisi olmaksızın, toplumsal uygulamalar içsel zihinsel uygulamada benzerlerine sahip olmuşlar veya zihinsel uygulamalar toplumsal sisteme doğru yansımışlar gibi (AO, 30/36).

Böylece arzulama-üretimi sorununa geri dönüyoruz. Gerçi, aşağıda daha eksiksiz olarak tartışacağım üzere, arzulama-üretimi eş zamanlı olarak yeni arzulama-makinelerini üretmeksizin ve eski arzulama-makinelerini yıkmaksızın faaliyet gösteremez, fakat bu, tüm ineklerin siyah göründüğü meşhur gecede olduğu gibi arzulama-üretimi ile arzulama-makinelerinin birbirinden ayırt edilemez oldukları anlamına gelmez. Her ikisi de, Deleuze ve Guattari'nin arzu *süreci* olarak gönderimde bulunduğu şeyin temel birer parçasıdır, her birinin oynayacak bambaşka rolleri vardır. Söylediğim gibi, *Anti-Ödipus*, birincil kabulün arzulama-makineleri olduğunu ima edecek şekilde, onların eksiksiz seyirlerindeki, kasten matrak hale getirilmiş üç kesiti ile açılır, ama olguların doğru kavramsal diziliminde birincil terim aslında arzulama-üretimidir. Bu nokta üzerinde ısrar edilmelidir, çünkü bu

açılış sayfalarında Deleuze ve Guattari'nin, şizofrenik tarzlarındaki arzulama-makinelerine dair hezeyanlı sunumunun körleştirici bir etkisi olabilir: her şeyden önce sanki bu, arzulama-makinelerinin biçimlenebilmesinin *tek* yoluymuş gibi bir intiba yaratır ki, hiç de öyle değildir (Deleuze ve Guattari'nin de kabul ettiği gibi paranoyak veya sapkın türden makineler de mevcuttur); ikincisi ve eş ölçüde sorunsal olanı, bu türden arzulama-makineleri bizatihi arzulanabilirlermiş gibi bir intiba yaratır ki, yine hiç de öyle değildir (Deleuze ve Guattari, eksiksiz seyrindeki şizofrenin alışılmış tüm toplumsal bağlardan yoksun olduğunu ve bu yüzden bir devrimciliğin modeli olmadığını teslim eder); ve üçüncüsü, belki en sinsi olanı, arzulama-üretimi ile arzulama-makineleri arasındaki hiçbir şekilde ilk başta göründüğü kadar açık olmayan ilişkiyi gizler (göreceğimiz gibi, arzulama-üretiminin çeşitli tarzları mevcuttur). Peki arzulama-üretimi nedir? Psikanalitik terimlerle ifade edildiğinde, kendinde Gerçeğin üretimidir, veya daha iyisi, ulaşılamaz sınırdan ziyade süreç olarak tasavvur edilen Gerçektir—temsili-olmayan olarak pek de temsil edilemez (Lacan'ın tezi) değildir (AO, 59/61). Şizoanalitik terimlerle ifade edildiğinde, Gerçek, "bir sonuçtur, bilinçdışının öz-üretimi olarak arzunun pasif sentezlerinden köken alır" (AO, 28/34).

Arzunun pasif sentezleri

> Psikanalizin muhteşem keşfi arzulama-üretimi ve bilinçdışı üretimlerdir (AO, 25/31).

Üretken bilinçdışı—yani arzu ya da arzulama-üretimi—, sentezleyici bir makine, bir fabrikadır, ama onun icra ettiği sentezler ne bütünüyle aynı türdendir, ne de aynı düzendedir. Dahası, çifte bir niteliği vardır: hem bir *doğaya* hem de bir *rejime* sahiptir. Onun doğası, neye

muktedir olduğudur, ne yapabildiğidir, ya da onun yetkinliğidir; öte yandan onun rejimi, muktedir olduğu şeyi yaparken yaptığı şeydir, bir başka deyişle onun icraatıdır. O halde üretken bilinçdışı, arzu ve arzulama-üretimi olarak tüm görünümleriyle, Deleuze ve Guattari'nin birbirinin yerine kullandıkları terimlerle ifade edecek olursak, "kısmi nesneleri, akımları ve bedenleri faaliyete geçiren ve üretim birimleri olarak işleyen *pasif sentezlerin* bütünüdür" (yani arzulama-makineleri ve onların nesneleri) (AO, 28/34). İzleyen sayfalarda daha ayrıntılı olarak açıklayacağım üzere, pasif sentez kavramı ve onunla birlikte bir bütün olarak şizoanalitik aygıt, Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da ortaya koyduğu felsefi inşaya dayanır, özellikle de zamanın üç senteziyle ilgili muhteşem kavramsallaştırmasına: alışkanlık, bellek ve ölüm.[7]

Pasif sentezler, birlikte ele alındıklarında bir makine olarak anlaşılan arzunun üç tarzını teşkil eden üç ayrı faaliyet türünü birleştirir: (i) bağlayıcı sentez, (ii) ayırıcı sentez, ve (iii) birleştirici sentez. İkinci bölümle ilişkili olarak daha ayrıntılı olarak tartışacağım üzere, bu üç sentez türünün her biri hangi tür rejimin hakim olduğuna bağlı olarak iki yoldan birini takip edebilir. *Sentezlerin tarzları olarak tanımlanabilecek bu çeşitlilik, Deleuze ve Guattari tarafından çağdaş toplumsal ve politik davranış ve tutumları açıklamak için inşa edilen temel analitik mekanizmadır*. Arzulama-üretimi ve arzulama-makineleri fikirlerini analitik amaçlar için kullanmayı mümkün kılan bu mekanizmadır. Çıkarımım şu ki, pasif sentezler *Anti-Ödipus*'un analitik omurgasını şekillendirir—arzulama-üretimine dair temel kavramı, öte yandan psikanaliz ile Marksizm arasında, ya da daha özgül olarak bireysel arzu ile toplumsal denetim arasında etkili bir bağlantı kurmanın vasıtalarını mümkün kılarlar. Bu mekanizma *Anti-Ödipus*'un 2. bölümünün temel konusudur. O halde burada kısaca, Deleuze'ün Guattari ile

karşılaşmadan önceki eserlerinde geliştiğince pasif sentez kavramının kökenini ve türeyişini açacağım.

Büyük resimle başlayacağım—pasif sentez fikrinin kendisi—, ve sonra onun bireysel parçalarının nasıl işlev gördüğüne dair özelliklere yöneleceğim. Temel olarak başlangıçta ortaya koymak istediği şey şu ki, her ne kadar yukarıdaki alıntı haricinde Deleuze ve Guattari "pasif sentez" kavramını nadiren kullansa da (neden onları yorumlayanların az bir kısmının buna vakıf olduğunu muhtemelen açıklayacak olan da budur), o olmadan arzunun ne olduğunu açıklayamayız, sadece onun ne yaptığını söyleyebiliriz ve o zaman kaba bir tanımla yetinmiş oluruz.[8] Arzu analitik bir kavram haline, ancak pasif sentez kavramı, yani somut bir toplumsal ve politik eleştiriyi yaratmaya muktedir bir kavram mevcutsa gelir. Deleuze'ün eserinde pasif sentezin rolüne çok az ilgi gösteren ve onun "konstrüktivizm"ine saplantılıyla ve yersiz olarak itiraz eden Peter Hallward'ın aksine, pasif sentez, "fiili malzemelere ya da eğilimlere dayanarak, yükselen bir dönüşümü ya da yeniliği" kusursuzca açıklamaya yeterlidir.[9] Gerçekten de, Hallward'ın Deleuze'ü itham ettiği mutlak idealizme düşmeden *bu görevin yalnızca pasif sentez kavramının yardımıyla* tamamlanabileceğini söyleyecek kadar ileri gideceğim. Pasif sentez, Deleuze'ün "gerçek dünya"dan bağını koparmaksızın hakiki bir içkinlik felsefesi kurma sorununu çözdüğü vasıtadır.

İçkinlik felsefesiyle yüzleşmedeki temel sorun şudur: zihin, her şeyden önce kendisi hakkında bir fikri olmaksızın kendisini nasıl tesis edebilir?[10] Yanıt şudur ki, hem Kantçı hem de Hegelci geleneğin yaptığı gibi, Zihin ya da Ruh türünden, onu kavramaya muktedir zorunlu olarak önsel yüksek bir kategoriyi her şeyin önüne koyarsa bunu yapamayacağıdır. Kant ve Hegel'in tersi yönünde ilerleyen Deleuze'ün çözümü, aktif olmaksızın kurucu olan bir pasif sentezler kümesini temel bir düzeye ko-

numlandırmaktır. Bu sentezlerin, ne yaptıkları hakkında öz-anlayışları yoktur, amaçları ya da erekleri de yoktur—makineler gibi düşüncesiz bir tarzda, sadece eylerler.[11] Burada kaçınılmaz bir döngüsellik mevcuttur: sentezler her şeyi üretir, kendilerini bile. Kaos, Deleuze'ün hiçlik tanımı, boşlukta dönüp duran, durmaksızın faaliyette bulunan ama birşey üretmeyen pasif sentezlerdir.

Fark ve Tekrar'da Deleuze pasif sentezi şu şekilde tarif eder: "zihin tarafından icra edilmez, ama tüm belleğin ve tüm düşünümün öncesinde düşünen zihin *içinde* vuku bulur" (DR, 71/97). Bu, *adı konmamış* şizo sürecidir. Bu, *adı konmamış* arzulama-makinesidir. O halde Deleuze ve Guattari'nin formüle ettiği gibi "arzu nasıl çalışır?" sorusu, kesinlikle "bilinçdışı nasıl varlık bulur?" sorusu ile aynıdır. İki soru da esas itibarıyla aynı soruna yöneliktir, yani Gerçeğin öz-üretimi. Deleuze, "Condillac'ı izleyerek, alışkanlığı, tüm diğer psişik fenomenlerin türediği temel olarak göz önüne almalıyız" yazar (DR, 78/107). Alışkanlığın pasif sentezi, "yaşama alışkanlığını, 'onun' süreceği yönündeki beklentimizi tesis eder" (DR, 74/101). Alışkanlıklar, imgelemenin, geçici olmaya asla bir son vermeksizin zamanın akışından yakaladığı "şimdilerdir" (saf yaşanmış zamanın anları). Pasif sentez, şu halde Kant'taki gibi yalnızca bir duyumsama alma kapasitesi değildir, ama duyulabilir organizmayı tesis eden sentetik beceriyi de ima eder.

Alışkanlığın, Deleuze'ün ayrıca "kurucu pasiflik" olarak adlandırdığı iki düzeyi vardır: organik sentez ve algısal sentez. Gerçi iki durumda da, alışkanlık öznellik-öncesi bir anlamda kullanılmıştır. Tam olarak biçimlenmiş bir öznenin sigara içmek veya yatakta Sunday gazetesini okumak gibi iyi veya kötü olabilecek alışkanlıklarıyla ilgili değildir. O, "ben"im yaptığım birşey değildir. Daha ziyade, en temel düzeyindeki organizmanın şekillenme düzeni ile ilgilidir. Bu açıdan, bir alışkanlığı sıkış-

tırma kapasitesi, organizmanın en temel önkoşuludur. Alışkanlık, sıkışmanın bir tarzıdır. Deleuze için sıkışma, tüm yaşam biçimlerinin nasıl ortaya çıktığını tam olarak açıklayan, onların sentetik temelidir. Organik sentez düzeyinde: "Sıkışmış sudan, yeryüzünden, ışıktan ve havadan oluşmuşuzdur—sadece bunların tanınmasından ya da temsil edilmesinden önce değil, ama bunların hissedilmesinden önce. Alıcı ve algısal öğeleriyle ama ayrıca iç organlarıyla her organizma, sıkışmaların, muhafaza etmelerin ve beklentilerin toplamıdır" (DR, 73/100). Sıkışma düşünmedir, veya daha ziyade birinin düşünürken yaptığı şeydir—fakat burada "biri"nin bilinçli bir insan öznesini ima ettiğini düşünmemeliyiz, çünkü buğday bile yeryüzünün, havanın ve toprağın sıkışması olarak değerlendirilebilir. "Bir ruh, kalbe, kaslara, sinirlere ve hücrelere atfedilmelidir, ama bu, bütün işlevi bir alışkanlığı sıkıştırmak olan düşünen bir ruhtur" (DR, 74/101). Sıkışma, ortamdan neyin iyi ve zaruri olduğunu seçmenin, ve gereksiz veya zehirli olan ne varsa bir kenara koymanın çifte sürecidir. Algısal sentez, von Uexküll'ün, üç duygusuyla birlikte keneye dair meşhur analizinde gösterdiği organik sentezle tam olarak aynı şekilde ve her zaman uyumlu olarak çalışır; ışığa duyarlılık, koku duyusu, delici ağız (ATP, 283/314).

Deleuze'ün teslim ettiği gibi, birçok insan yukarıda anılanların alışkanlık düzenine ait olduğunu fark etmeyecektir, çünkü sıkışmayla ilişkili süreçlerde herhangi bir eylem veya etkinlik yok gibidir. Bunun, kendini tanıma sürecini yanlış anlayan etkinlik için psikolojik bir yanılsamaya ve bir fetişe dayandığını söyler, çünkü düşünmenin kendiliğin bir etkinliği olmadığını, ama bizim kendilikle karıştırdığımız şeyin pasif sentezi olduğunu idrak etmeyi beceremez. Deleuze, kendiliğin entegre edilmiş global bir bütün olduğu *a priori* varsayımı reddeder (ona göre, psikanalitik teorinin yarılmış öznesi bu varsayımın

karmaşık bir çeşididir). Ona göre daha ziyade, kendiliğin yalancı görünüşünün ardında

> edimde bulunanlar, düşünen ve hem eylemi hem de aktif özneyi olanaklı hale getiren küçük kendiliklerdir. Kendi[liğimizden], yalnızca içimizde düşünen bu binlerce küçük tanığa dayanarak söz edebiliriz: "ben" diyen her zaman için üçüncü bir taraftır (DR, 75/103).

Her ne kadar Deleuze bu binlerce küçük tanıktan sıklıkla kısmi nesneler olarak söz etmişse de, bunlar ne tahrip olmuş bir bütünlüğün yoksun parçaları ne de henüz birleştirilmemiş bir yapbozun dağınık parçalarıdır.

> Kendilikler larva öznelerdir; pasif sentezlerin dünyası, henüz belirlenmemiş koşullar altında kendiliğin sistemini tesis eder, ama bu, çözünmüş bir kendiliğin sistemidir. Sinsi bir düşüncenin belirdiği her yerde, tekrar içinden fark çekmeye muktedir sıkıştırıcı bir makinenin işlediği her yerde bir kendilik vardır (DR, 78-9/107).

Deleuze'ün burada söz ettiği sıkıştırıcı makine, uygun bir şekilde "arzulama-üretimi" olarak, ve onun sebep olduğu larva özneler, "arzulama-makineleri" olarak yeniden isimlendirilebilir. Kısaca, pratik olarak *Anti-Ödipus*'un ve sonraki ciltlerin dayandığı bütün bir teorik aygıt burada ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Üç Sentez

Üç pasif sentez şöyledir:

1. Bağlayıcı Sentez—koparıp alma enerjisi olarak Libidoyu seferber eder (*énergie de prélevemènt*).

2. Ayırıcı Sentez—Sökülme enerjisi olarak Numeni seferber eder (*énergie de détachement*).

3. Birleştirici Sentez—Artakalan enerji olarak Voluptası seferber eder (*énergie de résiduelle*).

Sermayeye dair Marx'ın genel formülü (PMP'), bu sentezlere, hem ayrı ayrı hem de birbirleriyle ilişkilerinde, destekleyici bir model (veya Guattari'nin tanımlayacağı gibi "metamodel") sağlar (AO, 4/9-10). Bu model, Deleuze ve Guattari'ye göre bilinçdışının temel işleyişini açıklamaktadır.

Giovanni Arrighi, Marx'ın ünlü formülünü açıklayıcı bir şekilde tarif eder: "Para sermaye (P), akışkanlık, esneklik, seçme özgürlüğü anlamına gelir. Meta sermaye (M), bir kâr amacıyla belirli bir girdi-çıktı kombinasyonuna yatırım yapılmış sermaye anlamına gelir. Dolayısıyla somutluk, katılık ve seçeneklerdeki bir daralma veya sonlanma anlamına gelir. P', *genişletilmiş* akışkanlık, esneklik ve seçme özgürlüğü anlamına gelir."[12] Buradaki can alıcı tarihsel nokta, kapitalistin kendinde bir amaç olarak "belirli bir girdi-çıktı kombinasyonuna" yatırım yapmadığı, ama bunu yaparken yatırımın çok daha büyük bir esnekliğini edinmeyi amaçladığı, ve sıkıntılı zamanlarda her zaman esnekliğin belirli bir konumuna gerilemeye meyledeceğidir. Bunun ifade ettiği şey daha genel olarak, kapitalistlerin bitki imalatı gibi riskli ve esnek-olmayan yatırımlara sırf bunu yapmak için yönelmediği, ama sermaye tabanlarını genişletmek amacıyla bunu yaparlarken, toplam akışkanlığın ve esnekliğin sonuçta ortaya çıkacak artışını talep ettiğidir.[13]

Marx'ın genel sermaye formülü (PMP') o halde yalnızca bireysel kapitalistin yatırım mantığının değil,

ama ayrıca bir dünya sistemi olarak tarihsel kapitalizmin yineleyen örüntüsünün tasviri olarak yorumlanabilir. Bu örüntünün temel boyutu, maddi genişleme dönemleri (sermaye birikiminin PM evreleri) ile mali canlanma ve genişleme evrelerinin (MP') birbirini takip edişidir.[14]

İlk evrede, para sermaye etkinliklerin geniş bir dizisini "harekete geçirir," fakat temelde hammaddeleri hazır metalara dönüştürmeye odaklanır, ve onun büyüme hızını imal edilmiş nesnelerin satışından elde eder. Fakat ikinci evrede, kritik bir miktara ulaşmış bu para sermaye, temelde nesnelere bağımlılığından "kendisini özgürleştirir" ve özellikle bankacılıktaki, sigortacılıktaki, hisselerdeki, borsadaki mali işlere ve sonra entelektüel mülkiyetin sömürüsüne doğru genleşir.

Arzunun üç sentezi, Marx'ın sermayenin genel formülündeki üç evreye, yani PMP''ye tekabül eder: bağlayıcı sentez, her şeyi harekete geçiren "özgür emek" veya "ilkel birikim" evresidir; ayırıcı sentez, endüstriyel yatırımın (girdi-çıktı kombinasyonları) ara evresine tekabül eder; ve birleştirici sentez, para sermayenin yeniden tamamen özgür kaldığı üçüncü evredir. Ama bu model, nispeten dengeli bir sistemi tanımlamaktan çok uzaktır. Bu, pazar doygunluk noktasına ulaştığınca ve sermaye artık aynı oranda genişlemeye devam edemeyecek ölçüde böylesi şişkin bir hacme ulaştığınca, kâr oranlarının düşme eğilimi yasasına tabidir. Bu, yazılım pazarında neredeyse bir tekel olmakla kalmayıp, ayrıca bu pazarın neredeyse bir doygunluğu haline gelen Microsoft gibi şirketlerin durumudur (dünyadaki tüm bilgisayarların yaklaşık %98'i Microsoft işletim sistemi kullanmaktadır), yeni müşterilere yazılım satarak büyümeyi sürdüremezler; internet gibi yeni mecralar içine girmeli ve her yeri işgal eden Google ile rekabet etmeli, ya da pazara mev-

cut sistemler ile uyumlu olmayan yeni işletim sistemleri sürerek kendi müşteri tabanının sırtından geçinmek zorundadır. Ama bu, gerçekte yalnızca Arrighi'nin sermaye birikiminin PM fazı olarak işaret ettiği şeyle ilgilidir. İkinci MP' fazı yalnızca, Microsoft'un sınırlarının dışına adım atılarak ve yazılım endüstrisine bir bütün olarak bakarak görülebilir. İş basınında, şimdiki birikim krizinde Microsoft'un kendini taşıma kapasitesiyle ilgili yatırımcıların gitgide gerginleştiğinin bildirilmesi, sermayenin bu kuruluştan kaçmak ve her şeyi yeni baştan harekete geçirmek için yeni yollar aramaya başlamak için kolları sıvadığını telkin etmektedir (Yahoo ile birleşmesinin konuşulması kuşkusuz bu yüzdendir). Microsoft kendi içkin sınırlarına, aştığında büyüyemeyeceği noktaya ulaşmış gibidir.

Bir bütün olarak yazılım endüstrisinin bakış açısından bakıldığında, sermayenin Marx'ın formülünü harfi harfine izlediği açıktır. Risk sermayesi—ilkel birikimden çıkan serbest akan para—sürecin başka bir yerde yeni baştan tekrarlaması için süratle tekrar risk sermayesi haline dönüşme umuduyla, dot.com biçimindeki başlangıçlarda "belirli girdi-çıktı kombinasyonları" arar. Marx'ın kendisinin vurguladığı gibi, ve Deleuze ve Guattari'nin tekrarladığı gibi, bu süreç çifte bir hareket içerir—bir yandan, 1990'ların başında internette olduğu gibi geleneklerden ayrılarak ve yeni yeryurtlara girerek yeni yatırım olanakları yaratır (yersizyurtsuzlaşma); ama öte yandan, bu olanaklar yavaşlayıp küçüldükçe gerisin geriye geleneğe düşer ve momentumu sürdürmek için geçmişin imgelerini canlandırır (yeniden-yerliyurtlulaşma). Şu an internetle ilgili olup biten şey tam olarak budur: pazardaki en son eğilimler, dot.com işinin geç dönemde PM fazından çıktığını ve nihai MP' fazına girdiğini telkin etmektedir. Her ne kadar internetin ticari uygulamaları mütemadiyen türese de, ve pazar şu ana

kadar onlara olan inancını sürdürmüşse de, bu işin genel eğiliminin, kâr etmenin eski, yerleşik örüntülerini takip edeceğinin çarpıcı gerçekliğini görmezden gelmek zordur. Teknolojik yeteneklerinin gizlenemeyeceği yönündeki düşüncelerinde açık bir bayatlık mevcuttur. Ne de olsa, eBay basbayağı küresel bir bitpazarı ve Amazon küresel bir çarşıdır; antik zamanlara uzanan iş modelleri.

Teknolojinin yeni uygulamaları artı-değer üretmenin yeni yollarına tekabül etmez. Bir "gerçekleştirme modeli" (finans basınının "iş modeli" olarak tanımladığı şeye Deleuze ve Guattari'nin verdiği terim) olarak arama motoru oluştururkenki tüm buluşları, nihayetinde öncülüğünü on dokuzuncu yüzyıldaki gazetelerin yaptığı ücretli reklamcılık fikrine dayanır. Hatta daha çarpıcı olarak, internetin şimdiki harika çocukları Myspace ve Youtube, güncel ticari faaliyetlerinden henüz kâr elde etmiş değildir—zarara uğradıkları gerçeği ile mücadele etmek ve kendilerini diğer şirketler için değerli kılmak amacıyla, sağladıkları hizmete olan ilgimizi kullanarak kendi "kültürel" değerleri üzerinden ticaret yapmaktadırlar. Bu şekilde, bu başlangıç şirketlerindeki işini bilen yatırımcılar, kazançsız teşebbüslerden, onları basitçe daha büyük medya kuruluşlarına satarak önemli miktarda kâr elde etmeyi becerebilmişlerdir (sırasıyla Google ve Fox), böylece üçüncü P' fazında paranın meta üretimi aracılığına gereksinim duymaksızın parayı çektiğine dair genel kanı doğrulanmış olur. Bir başka deyişle, Microsoft'un karşılaştığı sınır, bir bütün olarak sermayenin karşılaştığının aynısı değildir—her zaman hareket edebilir. Kazanç getirmeyen yatırımları başka yerlerdeki kârlı fırsatlar lehine terk ederek, sermayenin kendisi, bireysel şirketler—hatta Microsoft gibi dev şirketler bile—büyümese de büyür.[15]

Deleuze ve Guattari'nin düşündüğü şekliyle bilinçdışı, bu aynı yasalara, bu aynı süreçlere, üretim içindeki

bu aynı döngülere tabidir. Öncelikle, "üretimin üretimi" olarak da bilinen bağlayıcı sentez mevcuttur, öyle ki, libidonun kesintisiz akımlarını, akımı kesip ondan parçalar çeken kısmi nesneler ile çiftleyerek her şeyi harekete geçirir. "Arzu, akışı sağlar, akar ve keser" (AO, 6/11). Süt-üreten meme ve emici-ağız toplanışı Deleuze ve Guattari'nin bu süreç için standart imgesidir, fakat bu aldatıcı bir imgedir, çünkü bağlayıcı sentezinin tam olarak her yerde bulunabilecek soyut bir süreç olduğu gerçeğini karartmaktadır. Deleuze ve Guattari bedensel işlevleri ve bedensel sıvıları vurgulamasına rağmen—dışkılamak, düzmek vb.—, onun doğası gereği gücül olduğunu fark etmediğimiz sürece sentez kavramını anlayamayız. Aynısı arzulama-makineleri için de geçerlidir—meme ve ağız belirli bir arzulama-makinesinin bileşen parçaları olabilir, ancak makinesel olan şey ilgili beden parçaları değil ama onların arasındaki bu ilişkidir.

Bağlayıcı sentez her ne kadar gerçek akımlar ile gerçek nesneler, gerçek memeler ile gerçek ağızlar arasındaki edimsel bağlantılara gönderimde bulunuyorsa da, onun kendisi edimsel değildir. Tamamen gerçek olduğu halde, varolma tarzı bütünüyle gücüldür. Bizim amaçlarımız için, bağlayıcı sentezin (ayırıcı ve birleştirici paralel sentezlerin yanı sıra) gerçekte nasıl çalıştığını en iyi açıklayan şey girişimci kapitalizmdir. Yukarıda belirttiğim gibi, bağlayıcı sentez Marx'ın "ilkel birikim," paranın ve metaların sermayeye dönüştüğü süreç olarak gönderimde bulunduğu şeye tekabül eder. Marx, bunun yalnızca özel koşullarda vuku bulabildiğini söyler, yani iki çok farklı türden meta sahibinin—üretim araçlarının sahipleri ile ne üretim araçlarının parçası (köleler gibi) ne de üretim araçlarının sahipleri (serbest meslek sahibi köylü malikler gibi) olan emeğin sahipleri, sözde "özgür" işçiler—karşılaştığı ve üretken bir ilişki kurduğu zaman. "O halde sözde ilkel birikim, üreticiyi ["özgür" emek]

üretim araçlarından koparan tarihsel süreçten başka bir şey değildir. "İlkel" görünür çünkü sermayenin ve sermayeye tekabül eden üretim biçiminin tarih-öncesini şekillendirir."[16] Marx, bu tarihin "insanoğlunun yazılı tarihine kandan ve ateşten harflerle kaydedildiğini" ekler.[17]

Bağlayıcı Sentez

Bağlayıcı sentez, arzunun bedeni kendi amaçları için kullandığı süreçtir. Bu senaryoda, arzu sermayenin eşdeğeridir: üretim araçlarına sahiptir, ama onun potansiyelini gerçekleştirmek için gerekli emekçilerden yoksundur. Emeği ele geçirmek için madenlerini, fabrikalarını, tarım işletmelerini vb. çalışanlarla doldurması gerekmiştir, sermayenin her şeyden önce onu toprağın ve loncanın çeşitli toplumsal bağlarından "özgürleştirmesi" ve böylelikle köylüleri ve zanaatkarı ücretlilere dönüştürmesi gerekliydi. Marx'ın kaydettiği gibi, burjuva tarihçisine göre bu süreç özgürleştirici görünür, fakat bu yalnızca, bu işçilerin eşzamanlı olarak "kendi tüm üretim araçlarından ve eski feodal düzenlemeler tarafından sağlanmış tüm yaşamsal güvencelerden mahrum edilmiş" olduklarını gözlemlediğimiz ölçüde doğrudur.[18] Lacan'ı takip ederek, ama Marx ile açık bir yakınlık içinde, Deleuze ve Guattari bu arzu sürecinden *tedarik evresi* diye söz eder: arzu, ilkel birikim ile aynı yolu izler, öncelikle bedeni bileşen organlarına ayırır (yani emeği arsaya veya loncaya bağlayan feodal düzenlemeleri parçalar) ve sonra bu parçaları kendi güçlerinden saptırır (yani emeklerini yabancılaştırır) (AO, 44/49). Marx'ın ortaya koyduğu gibi, sermaye bireysel emekçilerin emek gücü için ödeme yapar, ama onların bileşik gücü için değil.[19] Organların denetimini ele almış olarak, onları kendi ihtiyaçlarına uysunlar diye yeniden organize eder—böylece

emekçinin kas gücü makineye tabi olur ve onun hareketleri makinenin ritmine boyun eğer.

Bu, Deleuze ve Guattari'nin, arzulama-makinelerinin bizi organizmalar haline getirmeye çalıştığını söyledikleri zaman kastettikleri şeydir—bağlayıcı sentez, organlarımızı kendi yapımının ve kendi tasarımının yeni bir düzenlemesinde bir araya toplar. Buna göre bilinçdışının perspektifinden organlar, emek sarf etmeye muktedir, bir başka deyişle kendi başlarına bir akım üretmeye, ama aynı zamanda libidonun bitimsiz akımını bir duyguya (yani Freud'un sözleriyle "kateksis"), yani arzunun hem bir kesilişine hem de bir dönüşümüne çevirmeye muktedir bedenin çeşitli parçalarıdır. Bu parçalar, organlar, üretkenlikleri bundan böyle başka bir şeyin, yani sermayenin hizmetinde olduğu ölçüde özgür emeğin eşdeğeridir. Marx'a göre bu emek üretkendir çünkü artı-değer üreterek sermayenin hedeflerini geliştirir. Deleuze ve Guattari'nin üretmenin her zaman nesneye, yani organlara "aşılanan" bir şey olduğunu söylemesinin nedeni budur (AO, 6/12). Buradaki temel nokta, ilkel birikimin kendisinden daha büyük bir şeye yol açmasıdır: sadece sermayeye değil, ama kapitalist sınıfın kendisine, bundan sonra yeryüzünün yeni hükümdarlarına.

> Marx'ın dikkat çektiği de odur: emek ürünü değildir, ama onun doğal ya da kutsal varsayımı olarak belirmektedir. Aslında, sadece üretici güçlere karşı koymak ile yetinmez. Üretici güçlerin ve üretim eyleyicilerinin paylaştırılacağı bir yüzey tesis ederek, bu suretle üretim fazlasını temellük ederek ve şimdi bir sözde neden olarak ondan doğuyormuş gibi görünmeye başlayan sürecin hem bütününü hem de parçalarını kendine mal ederek, üretimin tümüne gerisin geriye düşer (*il se rabat sur*). Güçler ve eyleyiciler, mucizevi bir biçim altında onun kuvvetleri

haline gelirler, onun tarafından büyülenmiş (*miraculés*) gibidirler (AO, 11/16).

Bu bizi ikinci senteze, ayırıcı senteze, ya da ayrılma evresine getirir.

Ayırıcı Sentez

Ayırıcı sentez, Deleuze ve Guattari'nin organsız beden olarak söz ettikleri, ilkel birikim tarafından yaratılan platform üzerinde faaliyet gösterir. Onun temel modeli ikili ayrımdır—zengin ve fakir, cesur ve korkak, heteroseksüel ve gay vb. Deleuze ve Guattari tarafından kutsal diye tanımlanan enerjisi, kullanışlı bir şekilde diyalektik tamamlayıcısı olarak tanımlanabilecek organsız bedenle olan bağlantısından gelmektedir.

> Organsız beden bir bütün olarak üretilir, ama üretim süreci içinde kendine özgü bir yerde, ne birörnek yaptığı ne de bütünlediği parçaların yanı sıra. Ve onlara tatbik olduğunda, onlara gerisin geriye düştüğünde, kısmi nesnelerin işlevsel kesilmelerinin anlamlama zincirlerindeki (ve öznenin işaretlediği) kesilmeler ile durmaksızın kesiştirildiği kendi yüzeyinde yanal iletişimler, sınır-ötesi toplanmalar, çokanlamlı ve gelişigüzel kayıtlar ortaya çıkarır. Bütün, sadece parçalarla birlikte varolmaz, onlara bitişik, onlardan ayrı ve onlara tatbik olunacak bir üründür de (AO, 47/51-2).

Bunu ekonomik teoriye tercüme ettiğimizde, Deleuze ve Guattari'nin etkili bir şekilde söyledikleri şey, ilkel birikimin bir yan ürün olarak yalnızca kendisinden daha büyük değil, ama onun karşısında nihai olarak zafer kazanan, onun tüm üretken gücünü kendine mal eden bir

şey ürettiğidir. Marx'ın öne sürdüğü gibi, sermaye, işçilerinin üretken gücünü emer ve bunu onlara kendi gücüymüş gibi temsil eder. "Emek sürecine dahil olurken" sözde özgür işçiler (yani bağlayıcı sentez)

> sermaye [yani organsız beden] tarafından kapsanır. İşbirlikçiler olarak, çalışan bir organizmanın üyeleri olarak, sermayenin varoluşunun sadece belirli bir tarzını oluştururlar. Bu yüzden işçi tarafından toplumsal olarak geliştirilen üretken güç, sermayenin üretken gücüdür. İşçiler belirli koşullar altına ne zaman yerleştirilse, emeğin toplumsal olarak üretken gücü sermayeye verilen bir armağan gibi gelişir, ve onları bu koşullar altına yerleştiren de sermayedir. Çünkü bu gücün sermaye için hiçbir maliyeti yoktur, öte yandan, emeği sermayeye ait olmasa işçi tarafından geliştirilemez, sermayenin doğası gereği sahip olduğu bir güç—sermayeye içsel üretken bir güç—olarak belirir.[20]

"Organsız beden" terimi Antonin Artaud'dan alınmıştır, ancak Deleuze ve Guattari'nin akıllarında ne olduğunun tanımı için onun eserine bakmak boşunadır. Marx çok daha iyi bir rehberdir. Sermaye (organsız beden) doğrudan "girdi-çıktı kombinasyonlarına" (arzulama-makinelerine) yatırım yaptığında, ayırıcı sentez M evresine tekabül eder. Arrighi'nin yukarıda işaret ettiği gibi, bu evre bir gerilim ile damgalanmıştır. Sermayenin amacı akışkanlığını arttırmaktır, bunu yapmak için sabit durumlara yatırım yapmayı göze alır, fakat bu yatırımlar beklentilerin aleyhine işlediği dakikada, tercih ettiği akışkan biçimine geri döner. Deleuze ve Guattari'nin eserinde bu ikilik, organsız beden (akışkan haldeki sermaye) ile arzulama-makineleri (yatırım yapılmış ve sınırlanmış haldeki sermaye) arasında çekme/itme ilişkisi

olarak yeniden yazılmıştır. Ayırıcı sentez gerçekte arzunun soykütüğüdür, veya daha ziyade "arzu soykütüğünün üstlendiği biçimdir" (AO, 15/20).

Ayırıcı sentezler, "öznenin," kendisini organsız bedenin saydam maddesinden ve aslında üstünde durduğu onun kaygan yüzeyinden farklılaştırdığı araçlardır. Bir "ya/ya da" yargısının biçimini alır: ebeveyn miyim, çocuk mu? Canlı mıyım ölü mü? erkek miyim kadın mı? (Lacan'a göre nevrotiklerin üç sorusu). Ama belki de bunu takip ettiğimiz ekonomik modeli bırakmadan başka bir tarzda da ortaya koyabiliriz. Kapitalistin temel sorusu "bu kâr getirecek mi, getirmeyecek mi?"dir. Bir başka deyişle, bu yalnızca bir ebeveyn ya da çocuk, canlı ya da ölü, veya hatta erkek ya da kadın arasında karar verme sorunu değildir, fakat doğru kararı verdiğimde bana düşecek olan artı-değeri belirleme sorunudur. Bu bakımdan, ideolojinin yerini alan organsız bedenle birlikte, işlevsel olarak Althusserci "soruşturma" kavramının eşdeğeridir. Çünkü devletin ideolojik aygıtlarının (yani toplumsal-makineler) yaptığı şey, *üretim ilişkilerini yeniden-üretmemiz* için bize seslenmek değil midir?[21]

> Kaydetmenin ayırıcı sentezi, üretimin bağlayıcı sentezleriyle örtüşmek için çıkagelir. Üretim süreci olarak süreç, kayıt tutma yöntemi olarak yönteme doğru genişler. Veya daha ziyade, eğer libidoyu arzulama-üretiminin bağlayıcı "emeği" olarak adlandırırsak, bu enerjinin bir kısmının ayırıcı kayıt tutma enerjisine (Numen) dönüştüğünün söylenmesi gerekir (AO, 14/19).

Kuşkusuz, bu durumun en iyi tanımını veren Althusser'dir.

> St Paul'ün takdire şayan bir şekilde ortaya koyduğu gibi, içinde "yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve varlığımızı bulduğumuz" "Logos," ideoloji [yani organsız beden] anlamına gelir. Bu andan itibaren, senin için ve benim için özne kategorisi temel bir "aşikarlıktır" (aşikarlıklar her zaman temeldir): senin ve benim özneler (özgür, etik, vs.) olduğumuz açıktır. Bir sözcüğün "bir şeye isim vermesini" veya "bir anlamı olmasını sağlayanlar da dahil (o halde dilin "saydamlığının" aşikarlığı da dahil) olmak üzere tüm aşikarlıklar gibi, senin ve benim özne olmamızın aşikarlığı"—ve bunun herhangi bir soruna yol açmaması—ideolojik bir etkidir, temel ideolojik etkidir. Aşikarlık olarak aşikarlığı dayatan şey gerçekten de ideolojinin özelliğidir (bunu yaptığını açık etmeksizin, çünkü onlar "aşikarlıklardır"); aşikarlığı *tanımakta zorlanmayız* ve öncesinde şöyle haykırmanın (yüksek sesle ya da "bilincin kısık, küçük sesiyle") kaçınılmaz ve doğal tepkisine sahibizdir: "Bu aşikar! Bu doğru! Bu gerçek!"[22]

Belirli bir etki göz önüne alındığında hangi makinenin bunu üretmeye muktedir olduğunu sormamız gerektiğini söylerken Deleuze ve Guattari'nin aklındaki işte *bu* etkidir—aşikarlığın düzlemi ya da gücü olarak tanımlayabileceğimiz bir şeyin yaratılması ve işgal edilmesi (AO, 3/8).

Sermayenin gerçek ideolojik gücü, çağdaş toplumun gerçek etkin kuvveti olarak, onun varlık bulmasına öncelikle imkan tanıyan emeğin bir kırıntısını bile değil ama kendisini tasvir etmesidir. Şeylerinin düzeninin bu tersine çevrilişi hiçbir yerde neoliberalizmin berbat fikri, "aşağı akış" ("büyük işletmeyi cömert vergi indirimleri veya hatta "vergi tatilleri" ile teşvik etmenin bir bütün olarak toplum için iyi olduğunu, çünkü "büyük işletme" başarılı olduğunda onun zenginliğinin kaçınılmaz olarak

aşağıya doğru, zenginlerin artan tüketici harcamaları biçiminde paylaştırılacağını iddia eder) etkisi ile olduğundan daha çarpıcı şekilde ifade edilemez. Aynı mantık Nobel Ödüllü Hernando de Soto'nun önyüklemeci ekonomik modeli için de geçerlidir (uygun bir şekilde *Sermayenin Gizemi* ismiyle açıklanmıştır), bu da, kenar mahalle sakinlerine iki şey, arazi tapuları ve mikro-krediye erişim sağlanarak sermayenin harikalar yaratan mülkleri önündeki engeller basitçe indirilirse, Üçüncü Dünya'nın kendisini yoksulluğundan kurtarabileceğini ileri sürer. Sorun şu ki, de Soto'nun politik fikirleri herkesin genel iyiliğine yaramamakta, fakat Mike Davis'in unutulmaz cümlesinde olduğu gibi "sadece Hobbescu bir cehennemin yolunu hazırlamaktadır."[23]

Pratikte kenar mahallelere tapu dağıtmak, devletin cömertliğinden istifade etmek için tarihsel bir tesadüf eseri geç kalan ve pazara ne sunulursa onunla yetinmek zorunda kalan yeni sakinlerin kesintisiz akışından kira gasp etmek için, özgürce edinilmiş tapularını kullanan bir kenar mahalle-konut *rantiye* sınıfı oluşumuna yol açar. Bir başka deyişle, arazilere tapu dağıtılması "kenar mahalledeki toplumsal ayrışmayı hızlandırır, ve kiracılara, pek çok şehirdeki yoksulların esas büyük çoğunluğuna hiç de yardımcı olmaz."[24] Sırası geldiğinde yeni yaratılan arazi sahibi sınıf, zaten umutsuz olan durumu kötüleştirecek şekilde kiracı sınıf karşısında bankerler gibi davranır. Esas nokta, toplum olarak onun adaletsiz etkilerine katlanmamız dışında sermayenin hiçbir gizeminin olmadığıdır. O halde organsız beden basitçe sermaye değildir, ama Hegel'deki mantığıyla onun bir hak modeli olarak kabulüdür. Sermayenin varoluşunu gerektiren toplumsal ayrışma, gerçekten de faaliyetteki ayırıcı sentezin mükemmel bir örneğidir. Deleuze ve Guattari'nin aynı zamanda kaydetme sentezi olarak da söz ettikleri bu sentez, bağlayıcı sentezle aynı tarzda faaliyet gös-

termez; bir araya getirmekten veya üretmekten ziyade bir paylaştırma veya kayıt tutma yasasını ifade eder. Onun yasası, Žižek'in kullanışlı bir şekilde "zorunlu seçim" olarak adlandırdığı şeyin yasasıdır.[25] Örneğin yoksullaşmış kenar mahalle sakinlerine, de Soto, kapitalizmin onların sorunlarının sebebi değil ama çaresi olduğunu söyler. Mesajı açıktır: kapitalizmi seçin ve kurtulun, ekonomik modeller arasında mevcut en iyi tercih olduğu için değil, ama daha ziyade *başka hiçbir tercih olmadığı* için. Bu bakış açısına göre kenar mahalleler varolmaya devam eder, çünkü sermayenin temel mekanizmaları, özel mülkiyet ve kredi parası, devletin basiretsiz politikaları yüzünden hep daha önce gelir. Fakat bu, kolaya kaçan ve ucuz bir düzeltmedir—devlet tapuyu kanunen çıkarmak ve kenar mahalle sakinlerine kendi mülklerini etkin bir şekilde vermek için gücünü kullanabilir, ve sonra arkasına yaslanıp geri kalanına pazarın göz kulak olmasına izin verebilir. Ya sermayenin yegane gerçek ekonomik model olduğunu kabul ederiz, ya da kendimizi daimi bir yoksulluk durumuna mahkum ederiz. Bu çıkmazdan kurtulmanın tek yolu, Deleuze ve Guattari'nin ısrar ettiği gibi, sorun ve çözümün ikisini birden denize fırlatmaktır.

Birleştirici Sentez

Kapitalizmi bir hak biçiminde kabul etmenin ödülleri mevcuttur. Kenar mahallelerde, aşırı yoksulluğun ortasında bile, cüzi miktarda bile olsa sermayeden kazanç sağlayanlar vardır.

> Üretim enerjisi olarak libidonun bir kısmının kaydetme enerjisine (Numen) dönüştürülmesine benzer biçimde, onun bir kısmı da tüketim enerjisine dönüştürülür (Voluptas). Bilinçdışındaki üçüncü sen-

> tezi canlandıran şey işte bu artakalan enerjidir; "öyleyse bu...[nun]" birleştirici sentezi (synthèse conjonctive) ya da tüketimin üretimi (AO, 18/23).

Birleştirici sentez, önceki iki sentezin himayesinde vuku bulur; arzulama-makineleri tarafından yürütülen bir soruşturmaya gösterdiğimiz rıza nedeniyle "bize" düşen ödüldür (bu sırada, bunun bir tercih sorunu olduğunu unutarak). Onun modeli açıkça, Althusser'in "ideolojideki tüm soruşturmalar için belirli bir ilgi" olarak ortaya koyduğu "yanlış tanıma"dır.[26] Fakat Althusser yanlış tanımayı ideolojiyle etkili bir biçimde birleştirirken, Deleuze ve Guattari onu organsız beden ile arzulama-makineleri arasındaki etkileşimin bir ürünü olarak ele alır. Özne, bağlayıcı ve ayırıcı sentezler tarafından üretilen arzunun iki durumu—özgür ve bağlı—arasındaki gerilimin ıstırabını çeker, ve bu gerilimi, benzersiz isim "bakir makine"nin şimdilik işaret edeceği yine başka türden bir makinenin üretimi aracılığıyla, bilinçdışında uzlaştırmaya çalışır.

> Bu, arzulama-makinelerinin kenarında öznenin sadece bir kalıntı olduğunun, ya da bu üçüncü üretken makine ve onun icra ettiği artakalan uzlaşımla kendisini karıştırdığının söylenmesiyle eşdeğerdir: "Öyleyse bu, ne idiyse odur!" şeklinde bir hayret hissi biçiminde, tüketimin birleştirici sentezi (AO, 19/23).

Bu gerilim, Freud'un semptom oluşumu diye tanımlayabileceği şeyin Deleuze ve Guattari'deki açıklamasının temelidir.

PSİKANALİZ VE AİLECİLİK: KUTSAL AİLE

Bilinçdışı sentezler göz önüne alındığında, pratikteki sorun onların meşru olan ya da olmayan kullanımları, ve sentezlerin meşru olan ya da olmayan bir kullanımını tanımlayan koşullardır.

Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Ödipus*

Eğer *Anti-Ödipus*'un 2. bölümünü resimlerle sunmak durumunda olsaydım, nasıl baktığınıza bağlı olarak bir ördek veya tavşan, bir şarap kadehi veya öpüşen iki insan vb. gösteren şu *trompe l'oeil* resimlerden birine müracaat etmek zorunda kalırdım, çünkü etkin bir şekilde kaynaşıp bir taneyi oluşturmuş iki ayrı bölümdür. Bir yandan psikanalizin paralojizmlerinin uzun eleştirisi, *ve* öte yandan, önceki bölümü dikkate alarak şizoanalizin *analitik mekanizması* şeklinde tanımladığım şeyin daha ileri bir ayrıntılandırılması mevcuttur. *Anti-Ödipus* okumalarının büyük kısmı çoğu kez, sonrakini görmezden gelerek ilki üzerinde durur. Benim yaklaşımım daha tarafsız olacak, ama iddiamın baştan beri *Anti-Ödipus*'u etkin bir biçimde okumak olduğunu söylemiş olduğuma göre onun geliştirdiği analitik mekanizma üzerine odaklanmaya ihtiyacımız var.

Gerçek şu ki, Deleuze ve Guattari psikanalizi reddetmez. Bu, büyük oranda kendilerinin sorumlu oldukları yaygın bir yanlış algıdır. Popüler söylencenin aksine, psikanalizle "al ya da bırak" oynamayı "reddettiklerini" açıkça ifade ederler, ve "sağaltım sürecine bu aynı sağaltımdan alınan öğelerle yola çıkılmadan itiraz edilemeyeceği" beyanını kabul ederler (AO, 128/140).[27] Pratikte bazı psikanalitik kavramları gerçekten muhafaza ederler (birincil ve ikincil bastırma, ego, itkiler, aynı zamanda, bilinç-öncesi ile bilinci ihtiva eden bir sistem içinde ayrı bir sistem olarak bilinçdışı kavramının kendisi) ve onları

yalnızca asgari bir yenileme ile kullanırlar. Ortaya koydukları amaç, psikanalizde "dahili ters çevriliş" dedikleri şeyi yaratmak ve onun "analitik makinesini devrimci aksamın vazgeçilmez bir parçasına" dönüştürmektir (AO, 90/97). Bu amacın şaşırtıcı biçimdeki Maocu iması, toplumsal değişimin sadece bir "kültür devrimi" ile elde edilebileceğidir, yani askeri bir devrimden ziyade insanların düşünme biçimindeki devrim. Bir başka deyişle, psikanalizin eleştirisi şizoanalizi geliştirir, ancak bu, ne bu bölümün ne de bir bütün olarak bu kitabın asıl amacıdır.

Psikanalizin beş paralojizmi

Deleuze ve Guattari'nin psikanaliz eleştirisini okudukça, aklımızda en çok yer tutması gereken soru, onu devrimci bir programın vazgeçilmez bir bileşenine dönüştürecek "dahili ters çevrilişin" ortaya çıkışını nasıl öne sürdükleridir. Bu amaç, psikanalizi *tout court* çürütme arzusundan ziyade, onların Freud ve ardıllarının eserlerine yaklaşımını ortaya koymaktır. Deleuze ve Guattari, psikanaliz *pratiği* içinde beş paralojizm (yani iddiada kasıtsız veya bilmeden geçersiz ya da yanlış olan beş nokta) tanımlar. Paralojizmler şunlardır:

1. dışdeğerbiçim;
2. çifte kıskaç;
3. tatbik etme;
4. kurgusal arzu;
5. arzulama-üretimi.

İlk üç paralojizm, üç pasif sentezin açıklaması esnasında sıralanmıştır ve bu bakımdan ilgili sentezlere tekabül ederler. Dördüncü paralojizm, muhtemelen tümü içinde en önemlisi, Ödipalleşmenin bilinçdışını nasıl ele

geçirdiğinin kısmi ya da hazırlayıcı açıklamasını temin etmektedir. Beşinci paralojizm, döngüyü katederek bizi başladığımız yere, yani bilinçdışının faaliyetini eksikliğin değil olumlayıcı bir süreç olarak arzulama-üretiminin tanımladığı fikrine getirir. Tüm bunların içinde, vaat edilen "dahili ters çevriliş" mekanizması nedir? Kısa yanıt ailedir. Aşağıda paralojizmleri teker teker tartışırken göreceğimiz üzere, Deleuze ve Guattari, psikanalizin aile kavrayışını reddeder ve dört tane karşı-tez önerir:

1. aile, arzunun birincil nesnesi değildir;
2. aile, psişik bastırmanın nedeni değil eyleyicisidir;
3. aile, bir organize edici değil tetikleyicidir;
4. aile, devletin üzerimizdeki nüfuzunun kökenidir.

Aile, öznenin seçilmesi veya üçgenleştirilmesi olarak işler. Hakkı ile ait olanı ve olmayanı tespit eder (AO, 114/124). Bizi "bütün" bireyler yapan rolleri paylaştırır—anne, baba, sen, erkek kardeşin, kız kardeşin vb. Ailede neyi yapmanın doğru ve uygun olduğunu belirler—ebeveyn otoritesi fikrini, kardeşler arasında paylaşmanın ve adil olmanın gerekliliğini vb. aşılar.[28] Bu seçimler bir kez yapıldığında, roller bir kez tahsis edildiğinde ve iyi ve kötü nesnelere karar verildiğinde, aile, arzuyu toplumsal üretimin "hazır-nesneleri"ne bağlayarak, tümünün birlikte yankılanmasını sağlar. Deleuze ve Guattari'nin psikanalizin "dahili ters çevrilmiş" biçimi olarak sundukları şey nihayetinde, merkezî organize edici kategori olarak aileden arındırılmış bir tanesidir. Deleuze ve Guattari'nin düşündükleri üzere, aile, günlük yaşamın dramının kısıtlı bir biçimde ve daha büyük dramı gereksiz kılacak tarzda oynandığı dünya içi mikrokozmik bir dünya değildir. Kendisine kaygının ilk ve nihai biçimini vererek sonraki hayatın tüm kaygılarını öngörmez. Her olayın sadece onun küçük öfkeleriyle yankılanması-

na yol açacak şekilde bilinçdışımızı da damgalamaz. Ailenin çeşitli öğeleri, Ödipus'un etki alanını tüm yönlerden aşan "politik ve tarihsel durumun öğeleriyle" daimi bir temastadır ve onlarla bağlantılıdır (AO, 107/115). Bu noktaları bir araya getirerek, Deleuze ve Guattari kuralı şöyle formüle eder:

> baba ve anne sadece parçalar olarak mevcuttur, ve bilinçdışını temsil etmeye ve topluluğun çeşitli eyleyicilerini bilinçdışı içinde temsil etmeye muktedir olacak bir figür ya da bir yapı olarak asla organize edilemezler; ama her zaman için bu eyleyicilere temas etmeye, onlarla karşılaşmaya, çatışmaya veya yüz yüze gelip uzlaşmaya gelen parçalara ayrılırlar (AO, 106-7/115).

Beş paralojizm sıralanırken bu konuma nasıl ulaşıldığını aşağıda göreceğiz.

Psikanalizin ilk paralojizmi, dışdeğerbiçim paralojizmi şudur: psikanaliz, sökülebilir bir kısmi bir nesneyi—örneğin penis—sökülmüş tam bir nesneye, yani sonradan, eksikliği tatbik etme gücüyle, tüm öznelerin kendisinden türediği fallusa dönüştürür.[29] Fallus, her iki cinsiyetin de sahip olduğu tek ortak şeydir, çünkü ikisi de farklı yönlerden de olsa onun eksikliğinden mustariptir—kadınlar için çıkış noktası iken (her şeyden çok arzu ettikleri veya imrendikleri şeydir, çünkü ondan yoksundurlar), erkekler için fiili olarak varış noktasıdır (her şeyden önce kaybetmekten korktukları şeydir, tanımsal olarak fallus *olarak* fallus imkansız söylencesel bir nesne olduğu için, bir anlamda ona asla sahip olmamalarına rağmen) (AO, 67/70). "Cinselliğin bütününü ödipal çerçeveye boşaltan dönüştürüm işte budur: tüm kesilme-akım[lar]ı aynı söylencesel yöreye ve tüm anlamlayıcı-

olmayan göstergeleri aynı major gösterene bu yansıtma işi" (AO, 81-2/87).

Deleuze ve Guattari'nin projesinde diğerleriyle beraber sadece bir arzulama-makinesi, birçoğu içinde sadece olası bir kısmi nesne olan penisin izole edilip onun Bir-Hepsi (Badiou'nun Deleuze'ün ontolojisine yersiz bir şekilde atfettiği terimi uyarlayacak olursak[30]) konumuna, yani himayesinde Hepsini kucaklayan ve ihtiva eden Bir konumuna yükseltilmesiyle, fallus "şiddetini ve etkinliğini" yitirir ve bunun yerine, gördüğü herkesi hadım-eden dingin bir yargılama düzeni haline gelir. Şu durumda psikanalitik "tedavi," kızlara penise karşı olan haset dolu arzularından feragat etmeyi ve oğlanlara "protestolarından", başka erkeklere karşı "pasif" bir tavrın penislerini kaybetmeleri anlamına geleceği endişelerinden feragat etmeyi öğretmeyi kapsar.[31] Bu anlamda, hadım-edici olan psikanalizin kendisidir: "tedavi edilmiş" olan hadım-edilmiştir (AO, 68/71). Deleuze ve Guattari şöyle yazar,

> Burada sökülebilir kısmi nesneden, sökülmüş tam nesneye (fallus) geçişe dayanan tam bir analitik paralojizm vardır (hatırı sayılır bir ölçüde gösteren teorisinde de bulunur). Bu geçiş, bir cinsiyete veya diğerine ait sabitlenmiş bir ego olarak tarif edilen, zorba tam nesneye itaatini kaçınılmaz bir şekilde eksiklik olarak yaşayan bir özneyi işin içine katar (AO, 68/71).

Yanılgı, simgesel nesneye, yani fallusa öncelik verilmesine, ve arzunun bolluk değil eksiklik tarafından motive edildiğini ima edecek şekilde fiili penisi ve elbette tüm cinsel organları ödipallik-öncesi alana teslim etmeye dayanır.

Bu bize ikinci paralojizmi, "çifte kıskaç" paralojizmini verir. *Aklın Ekolojisine Doğru*'da (Deleuze ve Guattari'nin "yayla" kavramı için ilham aldıkları da rastlantısal olarak aynı kitaptır) ailenin arzuya yönelttiği birbirini karşılıklı olarak dışlayan olanaksız talepler—ebeveynlerinizi sevin, ama çok fazla değil—nedeniyle şizofrenikleştirici olduğunu savunan Gregory Bateson'ın aksine, Deleuze ve Guattari ailenin Ödipalleştirici olduğunu savunur. Daha özel olarak, Deleuze ve Guattari hastalıktan ziyade tedavinin *çifte kıskaç* olduğunu savunur (AO, 88/94). Eğer kişi kendisini hadım-edilmenin kaderine terk etmez ve cinsiyetinin emirlerini kabul etmezse, farklılaşmamışın meşhur karanlık gecesine, ne özneyi ne de nesneyi bilen çocukluk çağı erotizminin sözde "çokbiçimli sapkınlığına" (Freud'un ifadesi) mahkum olacaktır. Ödipus işte bu yüzden, iki ayrı, eş ölçüde arzuedilmez sonuç arasındaki paradoksal bir seçimdir—yani çifte kıskaç: kişi kendi kaderini kabul etmeli ve bu seçimin icap ettirdiği müzmin kaygıları gidermenin araçlarını bulmalıdır, ve böylelikle Ödipal kompleksini *çözüme kavuşturmalıdır*, veya bunun yerine ("kurgusal") Ödipal arzulara teslim olmalı ve bu suretle nevrozun ve toplumsal dışlanmanın kara deliğine düşmelidir. "Ve herkes, Ödipus'un çözümü ile psikanalizin ne kastettiğini bilir: dışarıda, ürediği ve çocuklara iletildiği toplumsal otorite altında onu daha sağlam bir şekilde keşfetmek için onu içselleştirmek" (AO, 87/94). Ödipal "krizden" onun içine tamamen girerek, onun şartlarını kabul ederek ve Ödipalleşmiş hale gelerek çıkarsınız. Bu anlamda, Deleuze ve Guattari'nin gösterdiği gibi, Ödipus hem bir sorun hem de bir çözümdür, ve onun esaretinde, kişi tek bir Ödipalleştirici eğilimin etkin iki kutbu arasındaki daimi bir salınıma mahkumdur: ya Ödipus ile özdeşleşerek bir kriz olarak onun ıstırabını çekersiniz, ya da onu bir yapı olarak kabul eder ve içsel bir çatışma olarak içselleştirir-

siniz. Bir başka deyişle, eğer kişi çözümden onu tüm düşüncenin ötesine ebediyen konumlandırmayı kastediyorsa, Ödipal krizin çözümü diye bir sorun olmayacaktır. Yüzeyin altını hep daha fazla oyarak, üretken bilinçdışına engel olarak, onu her defasında alabora ederek sizinle kalmaya devam eder.

Peki Ödipal tuzaktan neden kurtulamayız? Bu bizi üçüncüye, tatbik etme paralojizmine götürür. Önceki paralojizm ile gördüğümüz gibi, psikanaliz, oyuna daha başlarken hile karıştırır: toplumsal sahayı bir çıkış noktası ve aileyi bir varış noktası olarak tespit eder. Öznenin dünyadaki yerinin (onun dünya görüşü ve dünyaya bağlanma tarzlarıyla beraber), aile kurulumu içinde kararlaştırıldığını, belirlendiğini ve şekillendiğini varsayar. Psikanaliz, özneleri sanki onlar hep "çocuklukları yüzünden hasta[ymışlar]" gibi değerlendirir. Fakat daha açık olarak, psikanaliz, çocukluğumuzda bizim için tek sorunun aile olduğunu, öyle ki gözlerimizin yalnızca anne ve babayı gördüğünü, sanki tüm oyunlarımızın, rüyalarımızın ve fantezilerimizin yalnızca anne-baba-ben üçlüsünün etrafında döndüğünü varsayar. Ama işaret ettikleri gibi, çocuklar "babanın babası olmayan bir patronu olduğu, veya dahası, babasının, baba olmayan patron olduğu" gerçeğinden kesinlikle habersiz değillerdir (AO, 106/115).

Psikanaliz, bilinçdışımızda tüm toplumsal ilişkilerin çocukluğumuzun merceğinden göründüğünü varsayar, erişkinler olarak bile patronumuzu ve diğer tüm otorite figürlerini babamız gibi düşünmeye devam eder ve dolayısıyla ıstırap çekeriz. Dolayısıyla iki anlamda "çocukluğumuz yüzünden hastayızdır": sadece erişkinler olarak yaptığımız her şey için sabit bir referans noktası olarak hizmet gören şey çocukluğumuz ve onun çözümsüz bırakılmış çeşitli nevrozları değildir, içinde eski korkuların taze örneklerini yarattığımız birçok gayya kuyusuna

benzer yeni çocukluklar içine düşeriz. Ve böylece dördüncüye, kurgusal arzunun paralojizmine geliriz. "Yasa bize şöyle söyler: annenle evlenmeyeceksin ve babanı öldürmeyeceksin. Ve biz uysal özneler kendi kendimize şöyle deriz: öyleyse benim istediğim buydu!" (AO, 125/136). Eğer birşey yasaklanmışsa, bunun, onu gizlice arzuladığımız anlamına gelmesi gerektiğini varsaymasıyla, psikanaliz hem arzunun nasıl işlediğini hem de yasanın nasıl işlediğini yanlış anlamaktadır. Ve biz bunun yalnızca ensest için geçerli olduğunu düşünmemeliyiz—bu düşünceyi tüm yasaklamalara doğru genişletmeliyiz. Deleuze ve Guattari, yasağın kendisinden yasaklananın doğasını çıkartmanın mümkün olduğunu varsaymanın bir mantık hatası olduğunu öne sürer. Başlangıçta, yasaklanan şeyin gerçek arzu olduğunun, gerçekten de yapmak istediğimiz ve yasa ile kısıtlanmış olmasak yapmakta tereddüt etmeyeceğimiz bir şey olduğunun varsayılıyor olduğu anlamına gelir. Aynı şekilde, yasağın, sadece toplumun "uygunsuz" olarak nitelediği edimleri engellemek ya da en azından sınırlamak için koyulduğunu varsayar. Ama işin gerçeği şudur ki, ne arzu *o kadar* "suçlu"dur ne de yasa *o kadar* "masum."

> Zira olup biten şey, yasanın, arzuyu ya da "içgüdüleri" andıran kurgusal bir şeyi, kendi öznelerini bu kurguya uygun niyetleri olmuş olduğuna inandırmak için yasaklamasıdır. Öyle ki bu, yasanın niyete hakim olmasının ve bilinçdışını suçlu çıkarmasının tek yoludur (AO, 125/136).

Ödipus—anne için ensestçe bir arzu ve onunla ilişkili olarak babayı öldürme arzusudur—*gerçek* arzuyu tuzağa düşürmek üzere görevlendirilen aldatıcı bastırmadır.

> Arzu eğer bastırılıyorsa, bunun nedeni onun anneyi elde etme ve babayı öldürme arzusu olması değildir; aksine, arzu ancak bastırıldığında bu hale gelir, bu maskeyi sadece, kalıp çıkarıp onun suratına yapıştıran bastırmanın etkisi altında takar (AO, 126/138).

Deleuze ve Guattari, bu noktada ensestin toplumun kuruluşu önündeki bir engel olduğuna dair gerçekçi itirazı kuşkulu bularak bertaraf eder. Asıl sorunun başka yerde, özünde devrimci olduğunu ileri sürdükleri arzunun kendi doğasında olduğunu söylerler: "hiçbir toplum, kendi sömürü, kölelik ve hiyerarşi yapıları da uzlaşmaz ise, gerçek arzunun herhangi bir konumuna tahammül edemez" (AO, 126-7/138).

Peki Ödipus kapanı nasıl çalışır? Deleuze ve Guattari bunu özneye herhangi bir manevra için yer bırakmayan iki kıskaçlı zalim bir aygıt olarak tarif eder:

> Arzunun önüne çarpıtıcı ensest aynasının yerleştirilmesiyle (istediğin bu değil miydi?) arzu utandırılır, aptallaştırılır, çıkışı olmayan bir durum içine yerleştirilir, uygarlığın daha yüksek çıkarları adına "kendisini" reddetmesi için kolayca ikna edilir (ya herkes bunu yapsaydı, ya herkes annesiyle evlenseydi veya kız kardeşini kendisine saklasaydı? o zaman hiçbir farklılaşma, hiçbir mübadele mümkün olmayacaktı...) (AO, 130/142).

Burada Deleuze ve Guattari'nin "psişik bastırma" ve "toplumsal bastırma" olarak adlandırdığı bastırmanın iki biçimi iş başındadır. İlki bilinçdışı bir faaliyettir, zihnin ya da psişik aygıtın içsel olarak ama farkında olmadan kendi içgüdülerine tatbik ettiği bir bastırma iken; ikincisi bilinçli bir faaliyettir, zihnin ya da psişik aygıtın, sahip olduğunu düşündüğü arzulara bilerek tatbik ettiği bir

bastırmadır. Psikanaliz, sonrakini sadece bir epifenomen olarak değerlendirerek ilkine öncelik verir, sözde "ensest tabusu" her nasılsa otosansürün doğal veya kendiliğinden ortaya çıkan bir edimiymiş gibi. Freud Ödipus'u kültür öncesine, tarih öncesine yerleştirir; her çocuk, cinsiyeti ne olursa olsun, nerede ve ne zaman doğduğuna bakılmaksızın, tüm kültür, din, etnisite, ırk, sınıf, eğitim ve çocuk yetiştirme farklılıklarından bağımsız olarak, karşı cinsiyetten ebeveyniyle ilişkisinde, annesini ya da babasını (cinsiyete bağlı olarak) ikame etmek üzere arzusunu karara bağlamalıdır. Bunu sağlamak, psikanalizin düşündüğü üzere psişik bastırmanın temel amacı ya da işlevidir. Freud'cu kavrayışta toplumsal bastırma, psişik bastırmanın sorumluluğundaki "bastırmadan geri dönenlerin" çokluğunu denetim altında tutmak için, ikincil bir tarzda sonradan yüklenmeye gelir.

Deleuze ve Guattari, psişik bastırmanın doğal olarak bu Ödipal biçimi alması gerektiğini kabul etmez; gerçekte, arzu ve bastırma yürürlükte olduğu kadarıyla olayların doğal bir düzeni olduğu fikrini reddederler. Psişik bastırmanın, toplumsal bastırmanın bir vasıtası olduğunu savunurlar. Her ikisi de aynı şeye yöneliktir: arzulama-üretimi. Soru bu noktada ortaya çıkabilir—eğer psişik bastırma toplumsal bastırmanın bir vasıtası ise, neden iki bastırmadan söz edilir, neden bastırmanın bir biçimi olduğu söylenmez ve o kadarıyla yetinilmez? Çok basit olarak ortaya koyacak olursak, psişik bastırmanın rolü bize toplumsal bastırmayı arzulamayı öğretmektir. Toplumumuzda aile, "psişik bastırmanın yetkilendirilmiş eyleyicisi, veya daha ziyade, psişik bastırmaya havale edilmiş eyleyicidir; ensest güdüler, psişik olarak bastırılanın tahrif edilmiş imgesidir" (AO, 130/142). Aile, Ödipalleştirmenin nedeni değil ama eyleyicisidir. Ödipalleşme için gerekli koşulları yaratır ve onların sürekliliğini temin eder. Aile bir uyarımdır, ama "önemsiz değerde

bir uyarım, ne organize edici ne de altüst edici bir tetikleyici"dir (AO, 108/117). Ailenin, genel olarak Ödipus'un sürekliliği dahilinde öznenin Ödipalleşmesinde önemli bir rolü varsa da, Deleuze ve Guattari aileyi ne toplumsal bastırmanın hizmetinde ona verilmiş rol için, ne de bu rolü icra etme tarzı için dikkat çekici bir şekilde *suçlar*. Kısacası aile, hiçbir şeyin kaçamayacağı ya da sıvışamayacağı (izinsiz bağlantılar biçimlendirmek için) tarzda tüm birimlerini kendisine bağlayacak kadar güçlü bir makine değildir. Ödipalleşme, üçgenleşme, hadımedilme, "psikanalizden, aileden, ideolojiden, tüm bunlar bir araya gelseler bile biraz daha güçlü, biraz daha gizli saklı kuvvetleri" gerektirir (AO, 132/145).

Bu bizi beşinci ve son paralojizme götürür: edimsel ya da aktif etmenin Ödipal kompleksten ziyade arzulama-üretimi olduğunu fark etmedeki başarısızlık.

Arzunun mikropolitiği

Deleuze ve Guattari'nin bazı zamanlar adlandırdığı gibi, "arzunun mikropolitiği" edimsel olarak pasif sentezin düzeyinde etkindir, çünkü "pasif sentez," kendinde Gerçek[in] eşanlamlısıdır. Deleuze ve Guattari'nin alakadar olduğu kadarıyla politika, sadece arzulama-üretimine, yani tüm permütasyonları ve düzenlemeleriyle pasif sentezlere odaklanılmasıyla ilerleyebilir (kökten bir değişim takviminin geliştirilmesi anlamında, hatta Deleuze ve Guattari'nin öne sürdüğü gibi açık uçlu bir tanesinin). İdeoloji fikri üzerine inşa edilmiş muğlak bir politika pratiğini reddederler, ve onun yerine, toplumsal ve politik tavırları haritalamanın daha etkin bir aracı olarak bağlayıcı, ayırıcı, ve birleştirici üç sentezi önerirler.

Arzulama-üretiminin iki tarzı vardır: ya bağlantının global ve özgül sentezlerini, ayrımın dışlayıcı ve kısıtlayıcı sentezlerini, ve birleşimin ayrımcı ve ikili-tekanlamlı

sentezlerini içeren *gayrimeşru* konformist (yani nevrotik ya da yerleşik) bir tarz, ya da bağlantının kısmi ve özgül-olmayan sentezlerini, ayrımın kapsayıcı ve kısıtlayıcı-olmayan sentezlerini, ve birleşimin göçebe ya da çokanlamlı sentezlerini içeren *meşru* konformist-olmayan (yani şizo ya da göçebe) bir tarz. Tarihte karşılaşılan belirli bir arzulama-üretimi rejiminde hangi tarzın hakim olduğunu belirlemek, Deleuze ve Guattari'nin politik analizinin çekirdeğidir. Şüphesiz ki iki kutbun arasında, göçebe "farkların" çoğalmasına imkan tanımak için (bu farkları sadece "dışlayıcı ve kısıtlayıcı" bir tarzda idare etmek için), kişinin özgürleşmesini "global ya da özgül" bir tasavvurla savunmaya meyilli kimlik politikalarının birçok biçiminde bulunabileceği gibi, meşru ve gayrimeşru sentezlerin karmaşık permütasyonlarını kapsayan aşamalar vardır. Sonuçta farklı rejimlerin içsel karmaşasını sınıflandırmak, daha geleneksel Marksist söylemde *Ideologiektritik* olarak bilinen şey, Deleuze ve Guattari'nin yöntemi ve tarzıdır. Tüm böylesi analizlerin nihai pratik amacı, pasif sentezlerin gayrimeşru kullanımlarının, nasıl meşru kullanımlar etrafında döner ve onlara dönüşür hale gelebileceğini çözmektir[32] (AO 76/80).

Deleuze ve Guattari meşru ve gayrimeşru ile neyi kasteder?

> Kant, eleştirel devrim olarak adlandırdığı şeyde, aklın sentezlerinin meşru ve gayrimeşru kullanımlarını birbirlerinden ayırabilmek için anlayışa içkin (*immanence*) ölçütleri keşfetmeye niyet etmiştir. Bu nedenle aşkınsal (*transcendantale*) felsefe adına (ölçütlerin içkinliği), sentezlerin metafizikte bulunduğu türden aşkın (*transcendant*) kullanımlarının geçersizliğini ilan etmiştir (AO, 83/89).

Materyalist olarak tanımladıkları psikanaliz eleştirileri, "ölçütlerinin içkinliğiyle tanımlanan aşkınsal bir bilinçdışını ve buna mutabık şizoanaliz gibi bir pratiği yeniden bulmak amacıyla, ancak Ödipus'un eleştirilmesi yoluyla, bilinçdışı sentezlerin ödipal psikanalizde bulunduğu türden gayrimeşru kullanımının geçersizliğinin ilan edilmesiyle," aynı patikada ilerler (AO, 83/89). Ölçütlerinin içkinliği ile tanımlanan bu aşkınsal bilinçdışının nasıl göründüğünü şimdiden anlamış bulunuyoruz: arzulama-üretimi. Deleuze ve Guattari için bir bilinçdışı metafiziğine giden yol, yani içkin ölçütlerden ziyade aşkın ölçütlerle (yani onda keşfedilen ölçütlerden ziyade ona dayatılanlar) tanımlanan bir bilinçdışı tasavvuru, belli ki şu masummuş gibi tınlayan sorudur: "ne anlama geliyor?" Bilinçdışının nasıl çalıştığını anlamak için, her şeyden önce onun üretimlerini anlam terimleriyle düşünmekten vazgeçmeliyiz. Lenz ile gördüğümüz gibi, onun hezeyanı böylesi hiçbir anlam içermez, yalnızca etkilere sahiptir—daha büyük bir makinenin sadece bir dişlisi olduğunu hissetmesinin hiçbir anlamı yoktur, sadece öyledir, ve bu hissi onun dışında ve ötesinde birşeye bağlamaya çalışmakta direttiğimiz sürece, bilinçdışını yanlış anlamış olur ve metafiziğe düşeriz.

Şizoanalitik "sağaltım" olarak adlandırılabilecek şeyin bütünü, üretken bilinçdışına, arzunun sentezlerine geri dönen bir çizgi çizilmesiyle başlar, çünkü gayrimeşru sentezlerin gerekli ters çevrilişi ve meşru sentezlerin onarılması yalnızca orada mümkündür (AO, 123/134). Benzer şekilde, arzu sentezlerinin gayrimeşru kullanımı, meşru kullanımlara giden yolumuzu üçgenleştirmek için kullanılabilir. Bu sürecin temel prensibi, Lacan'daki anlamıyla bilinçdışının tarihinde (yani analiz edilenin analiste naklettiği tarih) zihnin yerli nüfusunu baskı altına alma ve uygarlaştırma amacı güden bir takım yabancı istilacı gibi, Ödipus'un her zaman sonradan gelmesidir.

Ödipus başından beri orada değildir, gizil bir yapı ya da gelecek bir kriz olarak bile değildir, ama bilinçdışını dışarıdan kuşatır ve sentezleri gayrimeşru yönlere sokarak onun tüm mekanizmalarını kendi amaçları için yakalar ve temellük eder. Üç sentezin birbirinden ayrı olarak ama aynı anda faaliyet göstermesi, üçünden sadece birini yakalamanın üçünün de faaliyetini saptırmak için yeterli olduğu anlamına gelir. İşgalin bir kerede, tek bir darbede vuku bulması gerekmez—ilerleyici, yozlaştırıcı, yavaş, sinsi ve hatta cana yakın olabilir. Ödipalleşme ille de baskıcı olarak deneyimlenmez—hatta bize nihayet kendimizi anlayacak olmamızın memnuniyetini önerir: "işte yaptığım buydu!" Pasif sentezlerin meşru kullanımlarının daimi olarak karşıtları için suiistimal edilmesiyle, paranoid ego-manyak olacağını bildiğimiz Batılı özne üretilmiş olur. Bu sebeple, aşağıda daha ayrıntılı olarak göstermeye çalışacağım gibi, çağdaş kültürün anlaşılmasıyla ilgili herhangi bir şizoanalizin başlıca odak noktası, en azından ilk bakışta aslında gayrimeşru sentezler olmalıdır.

Gayrimeşru sentezler

Gayrimeşru bağlayıcı sentez

Sentezlerin ilk gayrimeşru kullanımı, aynı zamanda Deleuze ve Guattari'nin psikanalizin beş paralojizminden ilki olarak belirttiği şey, Lacancı eksiklik kavramıyla ilişkilidir.

> Bize kısmi nesnelerin erken bir bütünlük sezgisi tarafından yakalandığı söylenir, ifasından daha önce gelen bir birlik sezgisi ile egonun yakalandığının söylenmesi gibi (Mélanie Klein'de bile şizoid kısmi nesne, depresif safhada tam nesnenin vuku buluşu-

nu hazırlayan bir bütün ile ilişkilendirilmiştir). Böyle bir bütünlük-birliğin sadece, kısmi nesnelerin ve arzu öznelerinin "eksiklik" duyması olarak belirli bir namevcudiyet tarzına dayanarak öne sürüldüğü aşikardır (AO, 81/86).

Neden *bağlayıcı sentezin* gayrimeşru bir kullanımını tesis etmektedir bu! Somut bir örnek alalım—*Jaws*'daki katil köpekbalığı (Spielberg, 1975). Hem Fredric Jameson'ın, hem de (ondan sonra) Slavoj Žižek'in iddia ettiği gibi, eğer köpekbalığının özel bir şeyin alegorisi olduğunu varsayarak başlarsak, onun işlevini temelden yanlış anlarız. [33] Köpekbalığının, ABD emperyalizmini (Fidel Castro'nun önerisi) ya da tümden klişeleşmiş şöhretiyle—verimli gençler, ağzı bozuk küçük işletme sahipleri, namussuz politikacılar, karısını seven muhalif bir polis vb.—Amerika'yı temsil eden kuşatılmış Amity adasıyla birlikte komünizin kendisini (bu ideolojik bölünmenin diğer tarafını teyit etmek için) ikame edebileceği açıkça doğruysa da, olasılıkların böylesi çeşitliliği, köpekbalığının asıl işinin "tek mesajda veya anlamda değil, tüm bu oldukça farklı kaygıları bir arada soğurma ve düzenleme yeteneğinde yattığını" telkin eder. [34] Jameson'ı takip ederek Žižek, özellikle de köpekbalığının kendinde bir anlama sahip olmadığı, ama mevcudiyetiyle, bir bütün olarak senaryonun anlam edindiği bir yanılsamaya yol açtığı için fallik olduğunu öne sürer. Žižek'in söylediği gibi, köpekbalığı "Lacan'ın '*point de capiton*' dediği şeyin mükemmel bir örneğidir: köpekbalığının bir simge olarak ortaya çıkışı herhangi bir yeni anlam eklemez, zaten orada olan anlamları aynı gösterene bağlayarak onları basitçe yeniden organize eder."[35] Bu bağlanmaya direnen şey, köpekbalığının korkutucu mevcudiyetinin bizde yarattığı büyülenme ve *zevktir*—Žižek buradan mükemmel bir şekilde Deleuzecü bir sonuç çıkarır, öyle

ki bir simgede hem anlama hem de zevke sahip olamazsınız, ilki ikincisini fesheder (AO, 177/190).

Köpekbalığının varlığı, Amity Adası olarak adlandırılan kümedeki birbiriyle ilişkili tüm öğelerin durumunu değiştirir. Dramayı sürükleyen bütün sınıf ve kuşak çatışmalarını kendi amaçları için açığa çıkarır, öyle ki bu, köpekbalığının yenilgisi değil, ama müşterek olarak ve eş ölçüde mahrum oldukları "topluluk ruhu," "yurttaşlık hissi" vb. olarak adlandırdıkları bir şeyi onaylamalarıdır. Krizin tam da ortasında, insanlar çıkarlarına, ya da aynı anlama gelmek üzere toplumdaki konumlarına göre birbirleriyle ilişkiler kurar; Deleuze ve Guattari'nin terimleriyle, bu onları "global" ve "özgül" kılmaktadır. Eğer Žižekçi bir deney yürütürsek ve *Jaws*'ı köpekbalığı olmaksızın tahayyül edersek bu nokta daha açık bir hale gelecektir.[36] Köpekbalığı olmadan, kumsalda parti yapan kolejli "bahar tatili" öğrencileri ile Amity'nin namus düşkünü uzun dönem sakinleri arasında aynı kuşak çatışmaları yine devam edecekti, polis yine insanlığa inanmak için neden arayan tükenmiş vaka olacaktı, ve politikacılar yine namussuz olacaktı. Köpekbalığı olmadan, bu ayrık, moleküler arzular (parti arzusu, terbiye arzusu vb.) ahenk içinde olmasa da ille de çatışma halinde olmadan yan yana faaliyet gösterecekti; her biri diğerlerine çok fazla itibar göstermeksizin ve kendi iç dinamiklerine göre faaliyet gösterirlerken, onların içsel durumlarına karşı konulamayacaktı. Şüphesiz ki köpekbalığının belirmesi her şeyi değiştirir—o ana kadar içsel olan ilişkiler, aniden dışsal bir kuvvetin, yani köpekbalığının alanına taşınır, ve bütünüyle ayrık arzular, "bencil"lermiş, yani "topluluk ruhundan" "yoksun"larmış gibi gösterilir. Köpekbalığı *hem* hadım-edici *hem de* falliktir—her şeyden önce Amity Adası'nın olağan kateksis noktalarını inkar eder: yüzmenin, yelken açmanın, kaymanın vb. hazlarını yasaklar, ve yeri geldiğinde kapitalistin bu hazlardan

artı-kâr sağlamasını engeller, ve yalnızca huzur sağlamak isteyen polisin sakin hayatını altüst eden bir çatışma yaratır. Ama hepsinden önemlisi, ayrık hazlar hiçbir şeye ait olmayan farklı parçalar gibi görünürlerken, şimdi eksik bir bütünün bağsız parçaları gibi görünürler. Fallik olan şey, bu perspektifin onaylanmasıdır, çünkü arzunun işlevini ve dağılımını yeniden organize etmektedir.[37]

Köpekbalığının bulunmadığı varsayımsal Amity'i bize gösteren senaryo, köpekbalığının dramatik girişinin gerçekleştirdiği türden bir dönüşüm için hazır gibidir, ve o olmadan sadece sıkıcı olurdu, belki Ödipalleşme derecemizin bir ölçüsü olarak ele alınabilirdi. İzleyiciler olarak beklentimiz, tüm bu vahşi arzulama-üretiminin kesinlikle uygun bir şekilde Ödipalleşmesidir. Anlatının yönü ne huzurdan, travma vasıtasıyla tekrar huzura, ne de esasında çözümsüz bir çatışma ve kaygıdan, katartik travma vasıtasıyla huzura gider (psikanaliz, geleneksel anlatım gibi, bu iki seçeneği de bizim için müsait kılar), ama tersine, moleküler arzunun açıkça şizo durumundan, travma vasıtasıyla, arzudan feragata ve yasa önünde usanç verici bir teslimiyete gider. Filmin arzulanan ideolojik sonucu, yani şehrin önemsiz görünen bütün farklılıklardan vazgeçip, ortak bir amaç altında açıkça birleşerek bir arada çalışmaya karar verdiği benzersiz an (gerçi esasında amaçları kesinlikle bireysel kalmaktadır, çünkü onları motive eden şey hayatta kalmaktır[38]), hadımedilmenin fallusa yol açtığına dair Deleuze ve Guattari'nin tezinin mükemmel bir tasviridir. Köpekbalığı bulunmayan bir Amity'i düşlemek kolaydır, çünkü önemsiz rekabetlerle dolu, ve görünüşte onu bir araya getirecek birşeye ya da birine ihtiyaç duyan küçük bir kasaba hakkındaki senaryo pek bilindiktir, hatta kaçınılmaz sondur. *Jaws* temelde bir westerndir—gerekli türsel unsurların tümüne sahiptir: refahı için doğaya tabi (bu durumda

turistin ilgisini çeken şey olarak deniz) yalıtılmış küçük bir kasaba, kasaba sakinlerinin çatışan çıkarları, asi ama uzman bir şerif, ve tehdit edici bir yabancı. Hikaye tam bir westernden bekleyeceğiniz şekilde açılır ve zirveye ulaşır. Bence, güncel westernlerdeki Amerikan Yerlileri kadar şeytani kılınmış bir köpekbalığı, kendinde bir anlama sahip değildir; amacı bağlayıcı sentezi ortaya çıkarmak olan bir mekanizmadır. Bu yine de gayrimeşru bir sentezdir, çünkü nihai biçiminin ne olması gerektiğini önceden belirler ve önüne çıkan herkesi, kendi nihai biçimi adına yargılar. Anlatı, açığa çıkan felaketin gerçek sebebi olarak "topluluk ruhunun" eksikliğini, ortak iyi için birlikte hareket etmedeki başarısızlığı durmaksızın belirttiğince, yukarıda söz edilen "olgun bütünlük" sezisini dayatır (ki kendi devresinde yakaladığı bireylerin tamamlanmamışlık hissetmesini sağlayan berbat bir etkisi vardır).[39]

Anlamdan ziyade işlevin bakış açısından izlendiğinde, bu anlatısal benzetmedeki temel arzu, "kaynaşmış grup"a üyelik arzusudur (Sartre'ın fikrini kullanacak olursak). Dramanın kalbinde yatan şey köpekbalığı değil, "kaynaşmış grup" veya "olgun bütünlük"tür. Bu demek değildir ki köpekbalığı önemsizdir. Ama onun önemi temsil edebileceği şeyden ziyade, amacında, ve özellikle de bu amacın fetişist bir temellükün konusu olmasında yatar. Deleuze ve Guattari'nin Ödipus'la ilgili olarak iddia ettiği gibi, eğer arzu edilmemiş olsaydı Batı toplumu üzerinde hüküm sahibi olmayacaktı; aynısı köpekbalığı içinde söylenmelidir: onun bizde uyandırdığı korku arzulanmıştır. Bu bakımdan "topluluk ruhunun" eksikliği paradoksaldır, çünkü açık ki, "topluluk ruhunun" eksik olmasının sebebi, şu ana kadar onun varolmak için hiçbir sebebinin olmamış olmasıdır. Bu anlamda, eksikliği gerçekten hissedilen şey aslında "ortak düşman" köpekbalığıdır, çünkü yalnızca onun tehdidinin gücüyle, bireysel

çıkarlardan feragat edilmesi gerekmeksizin, ada bir araya gelebilir. Bu özlem elbette *Jaws*'ın fevkalade gişe başarısı sonucu müteakip bölümler ve taklit filmlerde ortaya çıkmıştır. Ama ayrıca Hollywood'da şimdiye kadar yapılan neredeyse her felaket filminde bulunabilir. Bu, belki de *Independence Day*'in (Emmerich, 1996) son derece simgesel anında, Birleşik Devletler Başkanı olmuş eski bir savaş pilotunu oynayan Bill Pullman, yabancı işgalcilerle mücadele etmenin Amerikan tarzı olduğunu ve Amerika'nın dünya demek olduğunu açıkça ortaya koyan tahrik edici konuşmayla birlikleri toparladığında görülebilecek özel bir Amerikan mecazıdır. Westernler doğru bir şekilde ancak, beyaz Amerikalıların ellerine verilen kendi kaderlerini ortaya çıkaracak şekilde, toprakta hakkı olmayan yerli ötekilerin her zaman bir işgalci, uzaklardan gelen bir istilacı olduğu kavranılırsa anlaşılır. Aynısı *Jaws*'daki köpekbalığı için de açıkça geçerlidir, o da orada bulunmaya hakkı olmayan yabancı bir istilacı gibi değerlendirilmiştir.

Gayrimeşru ayırıcı sentez

Ayırıcı sentezin gayrimeşru kullanımlarının tuhaf etkileri, edebiyat ve kültür boyunca her yerde görülebilir, çünkü önceki bölümde gördüğümüz basit bir sebepten dolayı ideolojinin en yüksek biçimidir. Bu yüzden *Anti-Ödipus*'un büyük bölümüne hayat veren soru şudur: "Bir etki göz önüne alındığında hangi makine bunu üretmeye muktedirdir?" Bu sorunun bizi Jameson'ın "diyalektik ters çevirme" olarak adlandırdığı şeye (çözüm ya da elde edilmiş gerçek gibi görünen şeyin örtük bir soruya dönüştüğü paradoksal bir etkidir) götürmede bir şekilde şaşırtıcı bir yeteneği vardır. Şaşırtıcıdır çünkü Deleuze'ün diyalektikten nefretiyle ilgili ünlü beyanlarına bakılınca, böyle etkilerin Deleuze için lanetli olabileceği

düşünülebilir. Ama gerçekte *Anti-Ödipus*'un bütünü, arzunun nasıl işlediği sorununa psikanalizin yanıtı olan Ödipal kompleksi ele aldığınca, ve nasıl ve hangi koşullar altında kendimizi Ödipalleşmiş olarak düşündüğümüzü sorarak onu tekrar en baştan bir soruna dönüştürdüğünce, uzun bir diyalektik ters çevirme olarak yorumlanabilir. Bu konuyla ilgili müzmin bir kuşku, diyalektik analizin harika örneklerinden biri olan Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nun tasdiki tarafından giderilir (AO, 89/96). Ayırıcı sentez, hem bizim "özne" olarak atıfta bulunduğumuz etkiyi, hem de "soruşturma" olarak bilinen, özneyi toplumsala konumlandıran çağırıcı etkiyi üreten mekanizmadır. Tüm pasif sentezlerde olduğu gibi, ayırıcı sentez de hem meşru (kapsayıcı) hem de gayrimeşru (dışlayıcı) bir kullanımın konusudur (ikincisi daha yaygın olmak üzere).

Ödipalleşmiş özne—yani cinsiyeti baba-anne-ben ebeveyn üçgeni ile tanımlanan özne—ayırıcı sentezin gayrimeşru ya da dışlayıcı kullanımının etkisinin mükemmel bir örneğini sunar. Ödipus aynı anda iki yönde çalışır, yani iki farklı türden ayırıcı sentezi gerektirdiği söylenebilir. Şöyle başlayalım, "Ödipus bize şunu söyler: eğer baba-anne-ben farklılaşma çizgilerini ve onları betimleyen dışlayıcı alternatifleri izlemezsen, farklılaşmamışın karanlık gecesine düşeceksin" (AO, 87/93). Bu ilk düalizmi dayatmış ve bizi imgeselin farklılaşmamış dünyası yerine simgeselin farklılaşmış dünyasını seçmeye zorlamışken (yani çocuğun imgeleme ve fantezi dünyası yerine, erişkinin dil ve ifade dünyası), Ödipus ikinci bir düalizmi, yani ötekinin kendilikten azımsanamayacak ölçüde farklı olduğu varsayımıyla birlikte, kendilik ile öteki arasındaki ayrımı içselleştirmeye zorlar. Ödipus "farklılaşmış ana-babacıl kişileri nesne olarak seçmesi için arzuyu zorlar, ve farklılaşmanın aynı gereksinimleri adına farklılaşmamışın tehditlerini savurarak, tekabül

eden egoya arzusunu bu kişilerle tatmin etmesini yasaklar" (AO, 87/93). O halde bu, Deleuze ve Guattari'nin psikanalizde tespit ettikleri beş paralojizmden ikincisidir: Ödipus, hem sorun hem de çözüm olarak, Gregory Bateson'un "çifte kıskaç" olarak adlandırdığı şeyin örneğidir (AO, 88/94). Ayırıcı sentezin dışlayıcı kullanımının temel biçimi "veya"dır—erkeğim veya kadın, gencim veya yaşlı vb.

> Psikanalizin her yerinde, Freud'da, dışlayıcı ayrımların kendilerini teyit edişlerinin bu beğenisini buluruz. Şizofreninin bize her seferinde tek bir ödipallik-dışı ders verdiği, ve ayırıcı sentezin bilinmeyen bir gücünü, artık dışlayıcı veya kısıtlayıcı değil, ama bütünüyle olumlayıcı, kısıtlayıcı-olmayan, kapsayıcı içkin bir kullanımını bize ifşa ettiği aşikardır (AO, 84/90).

Bu, Deleuze ve Guattari'nin teslim ettikleri gibi, belki de düşünebileceğimiz en büyük mantıksal paradokstur: birini diğerini olumsuzlamak için kullanmaksızın terimleri ayıran bir ayrım. Onun biçimi "ya... ya da"dır, ve Deleuze ve Guattari'nin tasvir ettiği gibi, onun örnekleri başka bir çoğunun yanında Beckett'in, Nijinsky'nin, Rimbaud'un eserlerinde bulunabilir.

> Ben Tanrı'yım ben Tanrı değilim, ben Tanrı'yım ben İnsanım: İnsan-Tanrı'nın kökensel bir gerçekliği içinde, türemiş gerçekliğin olumsuz ayrımlarının ötesine uzanacak bir sentezle ilgili değil, bir terimden diğerine giderek ve aralarındaki mesafeyi takip ederek sentezin kendisini icra eden kapsayıcı bir ayrımla ilgili bir sorundur bu (AO, 86/92).

Bu nasıl mümkün olur? Her şey terimlerin nasıl düşünüldüğüne bağlıdır. Deleuze ve Guattari'ye göre şizofren için tarihteki isimler yaşayan ya da ölü bireyleri değil, fakat yoğunluk durumlarını, ya da "etkileri" belirtir—Napolyon, galibiyetin, zulmün, zaferin, yenilginin vb. *hissi* olabilirken, Tanrı, kudretin, kutsal hiddetin, yargılamanın vb. *hissidir*.

> Bu, özel isimlerin potansiyeller sahası içinde böylesi etkileri belirttiği fizikte açık bir şekilde görülebilir (Joule etkisi, Seebeck etkisi, Kelvin etkisi). Tarih fiziğe benzer: Bir Jeanne d'Arc etkisi, bir Héliogabale etkisi—tarihin bütün isimleri, ama babanın ismi değil... (AO, 95/103)

Şizofren, bu isimlere başvurarak onların gücünü *hissetmeye* muktedirdir ve kendi bedenleşmelerinin "hileli primini" toplamaktadır (AO, 97/105). Ne bu figürlerden herhangi biriyle özdeşleşir, ne de kendisini ismini zikrettiği insanlardan biri olarak düşünür; onlar sadece mümkün olduğunca hızlı katedilecek sayısız tekilliktir.

> Şizofren ölü *ya da* diridir, ikisi birden değil, ama uçarak katettiği bir mesafenin uç noktaları olarak ikisinden her biri. Çocuk *ya da* ebeveyndir, hem biri hem öteki değil, ayrıştırılamayan bir uzamdaki bir çubuğun iki ucu gibi, birinin bittiği yerde ötekisidir. Beckett'in, karakterlerini ve başlarına gelen olayları kaydettiği ayrımların anlamı budur: *her şey bölünür, ama kendi içinde* (AO, 85/90-1).

TV melodramları bu anlamda tamamen şizofreniktir—Televizyonun büyük çiftleri, "ya... ya da"nın dramatik akrabası olan "yapacaklar mı, yapmayacaklar mı" sorusunun ayrıştırılamaz uzamını durmaksızın kateden-

lerdir. Bu ayrıştırılamaz aralık elbette ki, üzerinde ayırıcı sentezin tüm faaliyetlerinin her zaman vuku bulduğu organsız bedendir (veya bizim Althusser'i izleyerek "aşikarlık düzlemi" dediğimiz şey). Ve her TV yapımcısının bildiği gibi, bu ayrıştırılamaz uzamın yaratılması ve korunması şovun başarısı için özseldir. Romantik çiftler bu uzamın dışına adım attıkları dakikada sıkıcı hale gelir ve basitçe nevrotikleşirler. Buna en iyi örneklerden biri, Bruce Willis'in büyük çıkışını sağlayan 1980'lerin TV dizisi *Moonlight*'tır. Onun ve Cybil Shepherd'ın karakterleri arasındaki gerilim resmi anlamda bir çift olmalarına kadar olağanüstü yoğundur, ve ondan sonra şov bütün enerjisini kaybetmiştir. Birbirlerini sevmeyi/nefret etmeyi bıraktıkları ve sorunlarını akılcı bir tavır içinde çözüme kavuşturmak üzere anlaştıkları anda, şov özelliğini kaybetmiştir. Esas nokta onların sonu gelmez atışmaları ve kangrenleşmiş flörtleri, onun ayrıştırılamaz uzamı *idi*, şovu ilginç kılan şey buydu. Kavgalardan sonra arayı bulmakta ve yapıcı eleştirilerinde başarılı oldukları zaman, ayırıcı ilişkilerinin doğası derin bir değişime uğramıştır: kapsayıcı ve kısıtlayıcı-olmayan halden çıkıp dışlayıcı ve kısıtlayıcı hale gelmiştir. Aniden hislerinin açıkça tanımlanması (sevgi veya nefret), eylemlerinin açıkça belirtilmesi (seks veya seks-değil) gerekli bir hale geldi, ve süreç içinde tüm yoğunluk kaybolup gitti. O halde *The X-Files*'da Mulder ve Scully, veya *Dawson's Creek*'de Dawson ve Joey, *Buffy the Vampire Slayer*'da Buffy ve Angel, *Smallville*'de Clark ve Lana, hatta *Xena: The Warior Princess*'de Xena ve Gabriele durumunda gerçekleştiği üzere, bu perspektiften doğru kombinasyon, karakterlerin *arzularına* göre eylemesi ama *asla* bunu kabul etmemesidir. Özneler paradoksal olarak, arzularını kabul etmeyerek, arzunun kategorilere hapsedilmesi gerektiği şeklindeki toplumun talebine boyun eğmeyi red-

dederek, "aşk" dediğimiz ayrıştırılamaz yoğunluk uzamına yerleşmek için özgür kalırlar.

Yukarıdaki örnekte bulunan örtük pratik sorun şudur: ayırıcı sentezden organsız bedene nasıl geçeriz? Karmaşa şudur ki, organsız bedenin gerçek gücü, ortaya koyduğu sorunların (yani ayırıcı sentezler) yalnızca kendi tayin ettiği koşullara göre çözülebileceğini gösterme yeteneğidir. Böylece kapitalist ideologlar Üçüncü Dünya'daki yoksulluk sorununu neden ve sonuç ilişkisi—yetersiz sermayeden ziyade çok fazla kapitalizm olması, ve alternatif politik modellerin eksikliği—olarak göstermekten ziyade, bir paylaştırım sorunu olarak temsil edebilmişlerdir—sakinleri günde bir dolardan, ya da bir çok Batılının bir bardak kahveye keyifle verdiğinden daha az gelirle hayatta kalan belirli bir yerdeki, Lagos'un sereserpe uzanan kenar mahallelerindeki yetersiz sermaye sorunu. Sermaye işte bu anlamda hem sorun hem çözümdür, bu nedenledir ki Deleuze ve Guattari bu çıkmazdan kurtulmanın tek yolunun sorun *ve* çözümün ikisini birden reddetmek olduğu konusunda ısrarcıdır.[40] Jameson'ın, Joseph Conrad'ın *Lord Jim* (ondan somut başka bir örnek ödünç alacak olursak)—özellikle de onun *hınç* teması üzerine olan analizi—okumasında gösterdiği gibi bunu yapmanın en verimli yolu, çözümü başlı başına bir sorun olarak ele almaktır. Örnek seçimi rastlantısal veya basitçe kestirme değildir. Jameson'ın *The Political Unconscious*'da gösterdiği gibi, Deleuze ve Guattari'nin bir metnin ne anlama geldiğini sormaya getirdikleri meşhur yasak, insan varoluşunun (örneğin "metafizik") veya insan doğasının (örneğin "hümanizm") anlamının sorgulanmasına dayanan edebi ve kültürel eleştirinin, yani "etik eleştiri"nin (Jameson'ın terimiyle) yasaklanması olarak okunabilir.[41] Her ne kadar bu iki düşünce okulu—metafizik ve hümanizm—, sırasıyla Derrida ve Althusser tarafından şiddetle, neredeyse öldürülene ka-

dar eleştirilmişse de, denenmemiş "kanılar" olarak en sağlam biçimleriyle hayatta kaldıkları günlük yaşamla tüm bağlarını kopardıkları anlamına gelmez bu.[42] En dar anlamıyla etik düşünce, insan "deneyiminin" daimi özellikleri, ve dolayısıyla kişisel yaşam ve kişiler arası ilişkiler hakkında bir tür "erdem" olarak sunulur; ki bunlar gerçekte belirli bir tür grup dayanışmasının ya da sınıf bağlılığının tarihsel ve kurumsal özellikleridir.[43] Bir başka deyişle, kültürün anlaşılmasında böylesi yaklaşımlar, "etkilerin" sisli perdesinin arkasındaki arzulama-üretiminin gerçek faaliyetini gizler.

Bekleyebileceğimiz üzere Jameson'ın çıkış noktası, Conrad'ın hikayesini motive eden aşikarlığı reddetmektir; bu aşikarlık sözüm ona, *Patna* bölümünden sonra onurunu kaybetmesinde (bir denizci olarak aslında batmayan bir gemiden kaçmak için denize atlar) ve hem utancını geride bırakmak hem de aynı zamanda özsaygısını yeniden kazanmak için çifte teşebbüsünde bulunur (ilkin denizin en atılgan tüccarı olarak, ve sonra—azimle—Patusan saldırısında bencil olmayan bir yiğitlik sergilemesiyle). Eseri bazen ekspresyonist olarak tanımlanan Conrad için, bu hikaye tipik olarak, bir kavramın (örneğin onur) ne yaptığını bilen bir dramatizasyonudur—Deleuze'ün Nietzsche üzerine olan kitabındaki bir fikri kullanacak olursak—, ama Jameson, eğer bu yönde gidersek, Conrad'ın ideolojik kapsamının stratejisini kabul ettiğimizi ve bizi ayarttığı aşikarlık düzleminden etkilenmeye imkan tanıdığımızı iddia eder. Bu ayartmadan kurtulmak için, Jameson kendimize şunu sormamız gerektiğini telkin eder: "kapitalizmin orta yerinde, oldukça farklı bir üretim tarzından—onura dair feodal ideoloji—gelen toplumsal değer sorunsallarının estetik tecrübesinin hiçbir doğrulama gerektirmediğini ve bizim ilgimiz dahilinde olduğunu neden varsaymamız beklenir."[44] Bunu Deleuze ve Guattari'nin terimlerine oturta-

cak olursak, Jameson etkili bir şekilde söylediği şey, eğer yüzeydeki ayırıcı sentez (yani Jim'in onuru sorunu) ile daha derine konumlanmış organsız beden (yani öncelikle Jim'in onurunun bizim için niye önemli olması gerektiği ve hatta belki daha bile az gizli bir konunun dikkatimizi nasıl ve neden çekmediği sorusu) arasındaki ilişkinin doğasını hesaba katmayı başaramazsak, *Lord Jim*'de neler olup bittiğini yanlış anlamış oluruz. Belirli bir ayırıcı sentez ile onun faaliyette bulunduğu organsız beden arasındaki ilişkinin doğasını tayin etmek, benim "diyalektik ters çevirme"nin Deleuzcü eşdeğeri olarak adlandırdığım şeydir. Jameson'un açıkladığı gibi, bu, ayırıcı sentezin kavramsal antinomisini adeta derinden, yani tarihsel bağlamının düzeyinden, bir çelişki olarak idrak etmemizi gerektirir.[45]

Deleuze'ün düşüncesinin bu aşina olunmayan sunumunu açıklayabilmem için, Deleuze ve Guattari'nin organsız bedeni (iki kez) tasımın efendisi olarak sunduğunu hatırlatmam gerekir; bununla, onun örneğin etik ikilikte bulunabilecek karşıtları birleştiren ve karara bağlayan üçüncü ya da aşkın bir terim olarak belirdiğini kastederler (AO 14/19; 84/90). Bu, başka bir somut örneğe başvurursak belki daha açık olur, örneğin iyi ile kötü arasındaki ayrım. Nietzsche'nin gösterdiği gibi, bu ayrım boşluktan geliyor değildir; sadece eylemlere ve davranışlara değerler tahsis etmenin mümkün olduğuna dair fikri değil, bunu yapanın arzu ve güç olduğunu varsayar (NP, 119-22, 136-40). İyinin ve kötünün tayin edilmesi kendinden menkul değildir, bugün ABD'de Hıristiyan fundementalizminin iyi olarak övülmesi ve öteki bütün dini fundementalizmlerin, ama özellikle de Müslüman fundementalizminin kötü olarak dümdüz kınanmasındaki gibi her zaman güçlünün çıkarlarını takip eder. Güçlü olan, iyi ve kötü tasımını kendi çıkarını gizlemek için kullanır. Güç, ayrımın temeli aşikarmış gibi

davranarak (zaten telaffuz ettiğimiz Althusserci anlamda), basitçe evrensel olarak fark edilebilir nesnel bir ayrıma riayet etmeye çalıştığını iddia ederek, ne kadar berbat da olsa kendi eylemlerini haklı çıkarabilir.

ABD'nin 2003 Irak işgalini demokrasi ve özgürlüğü korumak amacıyla önleyici saldırı gerekçesiyle haklı çıkarışına bakın. Dolayısıyla, Jameson'un ortaya koyduğu gibi, "eğer etiğin kendisinin ideolojik bir vasıta, ve güç ile hakimiyetin somut yapılarının meşrulaştırılması olduğunu anlayamazsak, Nietzsche'nin düşüncesinin atılımını unutmuş ve onunla ilgili tüm skandal yaratan ve kışkırtıcı şeyleri kaybetmiş oluruz."[46] Jameson bu gözlemin atılımını Nietzsche'ye kadar genişletir; Nietzsche'nin soruna bulduğu çözümün, bizi "iyinin ve kötünün" ötesine taşıdığı varsayılan meşhur "tüm değerlerin yeniden değerlendirilişi"nin (şüphesiz onun meşhur sloganı), öncelikle neden böylesi bir etik ikiliğe gerek duyulduğu sorununu dokunmadan bıraktığını iddia eder.

Jameson için buradaki sorun, iyi ve kötü ikiliğinin nasıl inşa edildiğini açıklayacağı varsayılan, Nietzsche'nin *hınç* teorisidir. Nietzsche'ye göre Hıristiyan cömertlik, feragat ve vazgeçme fikirleri, köle zihninin ürünleridir ve onların amacı tepkiyi (örneğin yoksula yardım etmek) tek gerçek eylem biçimine çevirerek kuvvetli olanı hadım etmektir. "*Hınç*, zayıf *olarak* zayıfın zaferidir, kölelerin isyanı ve onların *köle olarak* galibiyetidir" (NP, 117/134). Nietzsche, hıncı, kuvvetliyi—veya her durumda kuvvetli olabilecek olanı—tepki vermekten değil etki etmekten alıkoyan ruh ya da kuvvet olarak düşünür.

> Nietzsche'nin bütün bir tarih görüşü, büyük tarihsel anlatısı, genel olarak etiği ve özel olarak Yahudi-Hıristiyan geleneğini, kölelerin efendilerden aldığı intikam ve ilkinin ikincisine köle zihniyetini—cö-

mertlik etosu—bulaştırdığı ideolojik bir hile (onları doğal diriliklerinden, ve saldırgan, tam anlamıyla aristokratça küstahlıklarından arındırmak için) olarak tanımlayan bu önerme etrafında organize olur.[47]

Gerçi işte bu noktada Jameson ve Deleuze, Nietzsche kavrayışlarında ayrılır. Jameson için Nietzsche'nin düşüncesinin ikincil uyarlamaları (örneğin Taine'de) onun derin politik amacını açığa çıkarır, öyle ki bunun, hoş bir sözcük seçmek gerekmiyorsa, "karşı-devrimcilik"ten aşağı kalır bir yanı yoktur. Sendikaların daha iyi çalışma şartları için kolektif pazarlık güçlerini uygularlarken bencilce davrandıkları için Sağ tarafından kötülendiğini düşünün (hatta o, bireysel iş sözleşmelerinin sözde erdemli bencilliğini özgürlüğün zaferi olarak kutlarken). Her iki durumda, zayıf *olarak* zayıfın zaferi olarak *hınç* teorisi, arkasına çıkarın gizlendiği sözde nesnel bir değer adına kuvvetli olan tarafından zayıfa karşı sevk edilir. Bu durumda *hınç*, devrimci kuvvet "akımının" kodlanma aracıdır, böylece kendini itibarsızlaştırmış olarak belirir.[48]

Lord Jim'i anlamada bunun bize nasıl yardımı olacaktır? Onur sorunu kaçınılmaz olarak *hınç* temasını davet eder, ama sadece romanın yazıldığı zamandaki entelektüel devrelerin doruğunda olduğu için değil. Yitirdiği onurunu tekrar ele geçirmek için, Jim öncelikle denizi işgal etmelidir; hava nasıl olursa olsun limandaki gemiler için dışarı çıkan atılgan bir tüccar haline gelerek bunu gerektiği gibi yapar (önceden belirttiğim gibi). Ama bu yeterli değildir, dönüşümünün tamamlanması için bir düşmana ihtiyacı vardır, işte burası, uğursuz *homme de ressentiment* Bay Brown'un sahneye çıktığı yerdir. Kendisine karşı yapılan en güçsüz saldırının bile olumlu olarak yorumlanacağı, şeytanın saf biçimidir. Conrad yeterince açıklayıcı olarak, Brown için "Kara

Güçlerin kör bir yardakçısı" der, böylelikle onun hem kişiliğini hem de anlatıdaki önemini sergiler.[49] Sonuçta başkalarının refahını kendi refahının önüne koymak ve kendini kurtarmak için, Jim'i hareket etmeye zorlamaya ihtiyaç duyar. Bir başka deyişle, Jim ve Bay Brown, Marlow'un dünyadan usanmış sözcüsü vasıtasıyla metnin sürekli dışlayıcı ve kısıtlayıcı olarak değerlendirmemizi telkin ettiği, "onur" olarak adlandırılan organsız bedendeki bölgelere işaret eder; sanki onlar gerçekte aynı dürtünün, yani kapitalizmin organları vasıtasıyla günlük yaşamın yapısal dönüşümlerine dair bilgiyi, bireylerin işleri hakkında güven veren bir onur hikayesinin altına koyma arzusunun ürünleri değilmiş gibi. Ve şu da farz edilmiştir ki, Jim'in kazanımlarının gerçek ihtişamını takdir etmeye karşı biz okurlar da *hınç* doluyuzdur.[50] O halde şizofrenik okuma, söz ettiğim diyalektik ters çevirmeyi ortaya çıkaran, Jim ve Brown arasındaki yarığı ayrıştırılamaz bir uzam ve aralarındaki ilişkiyi kapsayıcı ve kısıtlayıcı-olmayan bir ilişki olarak değerlendiren bir tanesidir.

Gayrimeşru birleştirici sentez

Eğer *Lord Jim*, sözcüğün Deleuze ve Guattari'deki anlamıyla şizofrenik bir metin örneği değilse, ama yukarıda kısaca taslağını çizdiğim şizofrenik bir okuma için elverişliyse, bunun nedeni, özünde ona birleştirici sentezin gayrimeşru ayrımcı ve ikili-tekanlamlı kullanımının hakim olmasıdır. Hikayenin tamamı, romanın içinde üçüncü bir yoldan söz eden Marlow'un yargısı tarafından teyit edilmiştir—gerçi aslında Jim'i ilk defa gördüğü anı anlatmaktadır. "O doğru biri; bizden biriydi."[51] (Bunu basitçe, birleştirici sentezin temel biçimi olan "işte bu *benim*"in üçüncü kişi permütasyonu olarak alıyorum.) Aynı yargı, Marlow'a girişimize hizmet eden ve Conrad

tarafından *Lord Jim* için bir köprü işlevi görmesi için tasarlanan daha önce yazılmış *Heart of Darkness*'ı motive etmiştir. Kurtz da gerçekte bir Lord Jim'dir, buradaki fark, onun aynı zamanda bir Bay Brown oluşudur. *Heart of Darkness*'ı dokunaklı bir düzeyde değişik türden bir hikaye yapan şey, Kurtz ve onun Ötekisi arasında ayrıştırılamaz bir uzamın namevcudiyetidir, gerçi burada yapılarının aynı olduğunu da belirtmek isterim. Kurtz da "bizden biri"ydi. Deleuze ve Guattari'nin analizleriyle mükemmel bir şekilde uyumlu olan Conrad'ın anlayışı, Kurtz'u ortaya çıkaranın bu ifade olmasıdır.

> Ödipus [yani sayesinde "kendimizi" yarattığımız birisi] bu türden milliyetçi, dinî, ırkçı hislere bağlıdır ve tersi doğru değildir: şefe yansıtılmış olan baba değildir, ama ya bize "babandan baskın çıkmayacaksın," ya da "atalarımızı bulmak amacıyla baskın çıkacaksın" demek için babaya tatbik edilen şeftir (AO, 114/123).

Deleuze ve Guattari, bu türden milliyetçi, dinî, ırkçı hislerin ayrımcılığının Ödipus'un bir sonucu değil ama koşulu olduğunu savunur. Toplumsal saha, "devasa bir arkaizm ve kişide veya ruhta bir ırkın somutlaşması varsayılmaksızın, ailevi bağa indirgenmez—evet, ben sizden biriyim" (AO, 114/123). Bu, göreceğimiz üzere, nihayetinde Deleuze ve Guattari'nin "grup fantezisi" olarak adlandırdıkları şeyle ilgilidir—meşru ve gayrimeşru birleştirici sentezler, onun karşı-devrimci ve devrimci kutuplarına tekabül eder.

> Kurumsal analizin perspektifinden grup fantezisi fikrinin ayrıntılarına inildiğinde (La Borde'da, Jean Oury'nin öncülüğündeki çalışmalarda) ilk görev, onun bireysel fanteziden nasıl da farklı olduğunu

> göstermekti. Grup fantezisi, gerçek olduğu sürece toplumsal bir sahayı tanımlayan "simgesel" eklemlerden ayrılamazken, bireysel fantezinin, bu sahanın bütününü "imgesel" olarak belirlenmiş olanlara uyarladığı aşikar bir hale gelmişti. Eğer bu ilk ayrım geliştirilirse, bireysel fantezinin varolan toplumsal sahaya tutunduğunu, ama onu imgesel nitelikler biçiminde kavradığını görürüz; öyle ki bu nitelikler toplumsal sahaya, sığınağı altında bireyin, egonun, kendi sahte kaderini oynadığı bir çeşit aşkınlık ya da ölümsüzlük bahşetmektedir: ölmemin ne önemi var ki, der general, Ordu ölümsüz olduktan sonra? (AO, 70/73)

Jim için onurunun kazanılması önemliydi, çünkü o olmadan ölümsüzlüğün tesellisine sahip olamayacaktı. Deleuze ve Guattari'ye göre, hürmet ettiğimiz kurumların ölümsüzlüğü, egonun içine sokulan psişik vektördür.

> tüm bastırıcı yatırımları, özdeşleşme fenomenlerini, "süperegolaşmayı" ve hadım-edilmeyi, tüm feragat etme arzularını (bir general oluş; bir düşük, orta ya da yüksek rütbeli haline gelmek), bu düzenin hizmetinde ölme feragatini de içerecek şekilde egoya taşıdığı, diğer yandan güdü dışarıya yansıtıldığı ve diğerlerine doğru çevrildiği (yabancılara, bizden olmayanlara ölüm!) sürece, bireysel fantezinin imgesel boyutunun ölüm içgüdüsü üzerinde kati bir önemi vardır (AO, 70/74).

Güç kurumlarıyla, Deleuze ve Guattari'nin burada tarif ettiği ailevi tarzda özdeşleşmemiz, Ödipus'un evrensel olmasına ve dolayısıyla bu yol haricinde güçle bağlantı kurmaya muktedir olamayacağımıza atfedilemez. Deleuze ve Guattari'ye göre, eğer Ordu'yu baba olarak düşü-

nüyorsak bunun nedeni, gücün, usluluğumuzu temin etmek için bunun çok verimli bir yol olduğunu öğrenmiş olmasıdır. Ödipus'un görünüşte her yerde olmasının, kullanışlı bir amaca hizmet etmesinin nedeni budur. (*Anti-Ödipus* tarafından yöneltilen, sonraki bölümde daha eksiksiz biçimde üstünde duracağım anahtar tarihsel soru şudur: Ödipus'a yatkın hale nasıl geldik?)

> Grup fantezisinin devrimci kutbu ise aksine, kurumların kendilerini ölümlü olarak yaşama, arzu ve toplumsal sahanın eklemlerine göre onları yok etme veya değiştirme, ölüm içgüdüsünü tam bir kurumsal yaratıcılık kılma gücüyle ortaya çıkar. Çünkü bu tam da, devrimci kurum ile yerleşik bir düzende yasanın kurumlara ilettiği devasa ataleti birbirinden ayırabilmenin en azından biçimsel ölçütüdür. Nietzsche'nin söylediği gibi, kiliseler, ordular, devletler, bu köpeklerden hangisi ölmek ister ki? (AO, 70-1/74)

Sömürge yazarlarının hepsinin—Kipling'den Conrad'a, Forster'a—en çok korktukları şey bu değil midir? İmparatorluk ve tüm kurumlarının sadece ölümlü değil, ama ne yazık ki aynı zamanda fazlasıyla insani olabilmeleri? "Beyaz adamın yükü" bu değil midir, ölümsüz imparatorluğun edimsel gerçekliği yokken fanteziyi desteklemenin daimi ihtiyacı? Kurtz'un son nefesindeki "dehşet, dehşet" değil midir bu? Peki Forster'ın simgesel öğüdü "sadece bağla"yı, bir grup fantezisine, ölümsüzlük hissini sağlayan ve egonun kaygısını hafifleten birşeye gereğince bağlanmaktan daha fazla hiçbir şeyi arzulamayan bireysel fantezinin umutsuz iddiası olarak göremez miyiz? Grup fantezisi, hayatlarımızın dışlayıcı ve kısıtlayıcı bir tarzda sürmesine neden olan çeşitli ayırıcı sentezleri kendisine dahil eder; "her bir öznenin tekilliklerinden

değil ama kendi kişisel kimliğinden arındırılması, ve yine her birinin kısmi nesnelere uygun bir iletişimi izleyerek diğerleriyle ilişkilere girmesi anlamında ayrımları içermektedir: organsız beden üzerinde her biri diğerinin bedenine geçer" (AO, 71/74).

YABANILLAR, BARBARLAR, UYGAR İNSANLAR

Bu yüzden şizoanalizin amacı şudur: libidinal yatırımların ekonomik ve politik alanlardaki özgül doğasını analiz etmek; ve böylece arzulayan öznede arzunun nasıl kendi bastırılışını arzulamak üzere belirlenebildiğini göstermek (arzuyla toplumsallığın bağındaki ölüm içgüdüsünün rolü buradan gelir).

Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Ödipus*

Şu durumda ekonomik ve politik alanlardaki libidinal yatırımların özgül doğasını nasıl analiz etmeye koyulmalıyız? Bu, birer "anne-baba" türevi olmasalar da" "ekonomik, politik ve dinî olanlara, yine onlar için libido tarafından yatırım yapıldığı" gerçeğini kavrayabildiğimiz noktaya ulaşmak anlamına gelir (AO, 200/216). Deleuze ve Guattari, bu noktaya gelmenin iki aşamalı bir faaliyet olduğunu gösterir: ilk olarak, toplumsal kurumları, ya da onların "molar kümelenme" olarak atıfta bulundukları şeyi incelememiz ve ne anlama geldiklerini bulmamız gerekir; ikinci olarak, onları oluşturan ve motive eden çeşitli arzulama-makinelerini tesis eden "moleküler öğeleri" araştırılarak bu molar kümelenmelerin ötesine veya altına geçilmesi gerekir.

> Bu makinelerin nasıl işledikleri, büyük bir ölçekte tesis ettikleri toplumsal makinelere nasıl yatırım yaptıkları ve onları nasıl alt-belirledikleri araştırılır. Artık herhangi bir anlama gelmeyen ve herhangi bir şeyi temsil etmeyen üretken, moleküler, mikro-

> mantıksal veya mikro-fiziksel bir bilinçdışının bölgelerine erişilir (AO,200/216).

Üretken bilinçdışının bu bölgesinde, cinsellik, bütün ya da global bireyler arasındaki bir ilişkiler sorunu olmaya son verir, ve bunun yerine üç senteze güç veren moleküler bir enerjiyi tanımlar:

> Çünkü arzulama-makineleri tam da şudur: bilinçdışının mikrofiziği, mikro-bilinçdışının öğeleri. Ama hal böyleyken, hiçbir zaman istatistiksel olarak tesis ettikleri tarihsel molar toplanışlardan, büyük ölçekli toplumsal oluşumlardan bağımsız varolmazlar. Bu anlamda, sadece arzu ve toplumsallık vardır. Ekonomik, politik, dinî vb. oluşumlara yapılan bilinçli yatırımların altında, arzunun toplumsal bir sahada mevcut olduğu ve bu sahaya kendisine bağlı istatistiksel olarak belirlenmiş bir arazi olarak dahil olduğu bilinçdışı cinsel yatırımlar, mikro-yatırımlar vardır (AO, 200/216).

Kabul edilmelidir ki, yöntemsel yönerge ilerledikçe, bu yol bize çok az bir imkan sağlar, ama en azından başlangıç için çok uygun bir yer olan, onların toplumsal ontolojisine yönelik bir ipucu sunar.

Toplumsal makinelerin bu tarihi ikili bir amaca sahiptir. Bir yandan, kapitalizmin varlık bulmasının bir tarifidir; öte yandan, arzunun çağdaş yapısının bir soykütüğüdür. Üç rejim—ilkel yerliyurtlu rejim, despotik rejim ve modern kapitalist rejim—Lacan'ın yapıya uyguladığı üçlü haritalamanın üç noktasına tekabül eder, yani Gerçek, Simgesel ve İmgesel. Belki de bu soykütüğünün en dikkat çekici boyutu, onların Simgesel'i gizillik mevkii olarak ve İmgesel'i arzu yörüngesinin gerçekleşmesi olarak yeniden konumlandırmasıdır. Ulaştıkları sonuç ke-

sinlikle, çağdaş toplumda arzunun simulakra tarzı bir anne-baba-çocuk evreninde kıstırıldığıdır (AO, 286/315). Deleuze ve Guattari *Anti-Ödipus*'un Lacan'a yardımcı olmak, ona biraz el uzatmak üzere tasarlandığını söylediklerinde, kastettikleri şudur: onun kavramlarını tarihe yerleştirirler, böylelikle Lacan'ın yanıtsız bıraktığı soruyu, yani onun kavramlarının soykütüğüne dair soruyu yanıtlarlar (AO, 290/319). Süreç içinde göstermeyi amaçladıkları şey, arzunun kirli küçük sırrı olarak Ödipus'a yol açanın kapitalizmin kendisi olduğudur. Amaç yine de arzuyu temize çıkarmak ve onun masumiyetini iddia etmek değildir, ama onun doğası gereği temelde toplumsal olduğunu göstermektir.

> Evet, Ödipus yine de arzunun evrenseli, evrensel tarihin ürünüdür—ama Freud'un meşgul olmadığı tek bir koşulda: Ödipus'un en azından bir noktaya kadar kendi özeleştirisini nakletmeye muktedir olduğu koşul. Eğer evrensel tarih, tesadüfiliğinin, tekilliğinin, ironisinin ve özeleştirisinin koşullarını zapt edemezse sadece bir teolojidir. Peki bu koşullar, özeleştiri noktası nedir? Ailevi indirgemenin altında bilinçdışı toplumsal yatırımların doğasını keşfetmek. Bireysel fantezinin altında grup fantezilerinin doğasını keşfetmek (AO, 294/323).

Sonuç olarak bu bölümün yapmaya koyulduğu şey şudur: Lacan'ın üçlemesi tarafından temsil edilen arzunun kişileşmesinin, bir köken noktası olmadığını ama toplumsal bir makinenin etkisi olduğunu göstermek.

Toplumsal makinelerin ontolojisi

Toplumsal makineler istatistiksel olarak tesis edilmişlerdir ve büyük rakamların yasasına uyarlar (AO,

316/342). Deleuze ve Guattari bununla neyi kasteder? Bu, toplumsal oluşumun arzulama-makinelerinin birikimi veya kümelenmesi ile varlık bulduğunu ima eden bir ifadedir, fakat bu sürecin net sonucu doğrusal terimlerle anlaşılamaz. *Bin Yayla*'da, toplumsal oluşumları gelişim derecelerine ve biçimsel türlerine dayanarak kavrayan şu tarih yazmaların içsel idealizmini reddederek, yaklaşımlarını Darwinci (popülasyonlar ve hız katsayıları lehine) terimlerle açıklarlar. Biçimler, popülasyonları öncelemez veya onlardan önce varolmaz, daha çok onların istatistiksel sonuçları gibidirler.

> Dolayısıyla embriyogenez ile filogenez arasındaki ilişki tersine döner: embriyo, kapalı bir ortamda önceden kurulu mutlak bir biçimi tanıtlamaz; popülasyonların filogenezinin tasarrufunda daha ziyade, açık bir ortamda, hiçbiri önceden kurulu olmayan, seçebileceği göreceli biçimlerin bütün bir dizisi vardır (ATP, 54/64).

Aynı şekilde, gelişimin dereceleri, önceden varolan bir örneğe ya da modele göre ölçülen mükemmelleşme dereceleri değildir, ama nihai sonucu bilinemeyecek olan varyasyonun az çok istikrarlı hareketindeki denge durumlarıdır. "Dereceler artık artan mükemmelleşmeye ya da farklılaşmaya, ve parçaların artan karmaşasına göre değil, ama seçici basınç, katalitik etki, çoğalma hızı, gelişim oranı, evrim, mutasyon vb. gibi diferansiyel ilişkilere ve katsayılara göre ölçülecektir (ATP 54/64). Burada Deleuze ve Guattari'nin iddia ettiği şey temelde şudur: mikroskobik mevcudiyetlerin hareketi makroskobik mevcudiyetleri üretmek için bir araya gelir, onlar da sırası geldiğinde bu aynı mikroskobik mevcudiyetleri uyum ve değişim için zorlayarak onlara tepki verir. Bunun basit bir örneği olarak, kalabalık, sürü ya da yığın

nosyonlarına bakılabilir: üçü de, kendi başlarınayken grup içinde edimde bulunduklarından oldukça farklı tarzlarda edimde bulunan *x* sayıda bireysel varlıktan oluşur. Başka bir şekilde ortaya koyacak olursak, bu üç biçimin bileşenindeki bireylerin kendi başlarınayken davranışları, kalabalığın, sürünün ya da yığının davranışının güvenilir bir işareti değildir. Uslu erkek ve kadınların kalabalıktan bir kez sürüldüklerinde sıra dışı bir cesaret ya da aynı ölçüde sıra dışı bir şiddetle hareket edebildiğini herkes çok iyi bilir.

Ama kalabalıklar, belirli bir süre yaşayan ve ölen insanların geçici toplanışları olduğunca gerçek toplumsal oluşumlar değildir. Eğer tanımlamak gerekiyorsa, onlar daha çok toplumsal oluşumların sınır-noktalarıdır, varolan toplumsal sistemi yutup boğma potansiyeli taşıyan yırtılma anlarıdır. Ve Deleuze ve Guattari'nin eseri boyunca, özellikle de şizo-hezeyan tariflerinde, kalabalık, sürü, ya da yığın, simgesel olarak bir çeşit toplum-karşıtı biçim, içsel bağları geç kapitalizm çağının burjuva toplumuna ait bağlardan farklı bir şekilde kurulmuş bir müştereklik biçimi olarak işler. Gerçek toplumsal oluşumlar kalabalıklardan daha kalıcıdır, ve *Anti-Ödipus*'un bu bölümünün merkezi sorunu tam da, onların nasıl daha kalıcı oldukları, veya daha ziyade, kalabalıklar gibi anlık patlamalardan, daha kalıcı olmak üzere nasıl hazırlandıklarıdır. Bu açıdan Deleuze ve Guattari'nin tezi, gerçi karmaşıksa da, basitçe ve aşina olunmayan bir vurguyla şöyledir: topumsal oluşumlar, arzu akımlarını yakalayıp kodlayarak varlık bulur ve kalıcı olurlar. İşte tam da bu anlamda makinelerdir, ama insanın kapasitesini tanımlanmış görevleri üstlenmeleri için genişleten teknik makinelerin aksine, toplumsal makineler insanı kendi mekanizmalarına dahil ederler (AO, 155/165). Dolayısıyla onların şekillenmesi basitçe "orantılı büyüme," yani küçük bir insan grubundan büyük bir insan

grubuna, veya hatta tek bir bireyden bütün bir ulusa doğru ilerleme sorunu değildir. Burada, her ne kadar Deleuze ve Guattari'den ilham alınmış gibi bir izlenim veriyorsa da (ama kendi orijinalliğini çok çabuk teslim eder), Manuel DeLanda'nın "toplanış teorisinin" esasında "orantılı büyüme"den başka bir şey olmadığını gözlemlemekte fayda var.[52] DeLanda'nın Deleuze ve Guattari'nin teorisinden kesip çıkardığı şey, iki ayrı arzulama-üretimi rejimi arasındaki *tür farkıdır*: yani "özgür emek" ya da şizo evresiyle arzulama-üretimi ile "ilkel birikim" evresiyle arzulama üretimi arasındaki fark. David Hume üzerine olan ilk kitabından itibaren, ilişkilerin terimlerine dışsal olmasının Deleuze'ün öğretisinin bir parçası olduğunu doğru bir şekilde vurgular, ama Deleuze'ün "içkinlik düzlemi" olarak söz ettiği yerde (örneğin şizo hezeyanda karşılaşılabilecek bir tanesi) terimlerin aşkınsal sahada işledikleri gibi işlemeyi kestiklerini ihmal eder. "İçkinlik sahasında," terimlerin kendileri basitçe arzunun katettiği yoğunluklar olduğunca, tüm ilişkiler terimlerine içseldir (TRM, 384-9/359-63). Şizo hezeyandan toplumsal sahaya giden "orantılı bir büyüme" yoktur, bunun yerine, değişimin vuku bulması için arzulama-üretimi rejiminde bir değişikliğin ortaya çıkarılması gerekir. Bir başka deyişle, DeLanda'nın Deleuze ve Guattari'de tasfiye ettiği şey arzunun kendisidir.[53]

Arzulama-üretiminin tutsak edilmesinin, yani toplumsal makinenin ilk örneği yerliyurtlu makinedir. Sözde "ilkel insanlar" tarafından üretilmiştir ve her yerde değilse bile dünyada bugün büyük ölçüde gözden yitmiştir, şurada burada sadece bir hayalet olarak, uzun süredir ölü ama hala bir şekilde bizimle yaşadığı düşünülen birşeymiş gibi hayatta kalmıştır. Kapitalizm, daha önce kaybolan yerliyurtlu makine gibi toplumsal oluşumların harabeleri üstüne inşa edilmiştir (onların içi boşaltılmış yapılarını kendi amaçları için sevk ederek). İşte bu an-

lamda, Deleuze ve Guattari "tarihi geriye dönük olarak kapitalizmin ışığında okumak, Marx'ın formüle ettiği ilkelerin tam anlamıyla izlenmesi şartıyla" doğrudur diye iddia eder (AO 153/163). İlkesel olarak bu, tarihin kaçınılmaz değil arızi olduğunu fark etmek anlamına gelir (kaçınılmazlığı hep olgu sonrasıdır), yani bir tür toplumdan bir diğerine ya da kıtlık koşullarından bolluk koşullarına giden mantıksal bir gelişimi değil, daha ziyade tesadüflerin, kazaların, rastlantısal karşılaşmaların ve beklenmedik sentezlerin uzun bir dizisini kapsar. Özellikle de, tarihin süreksiz olduğunu fark etmek anlamına gelir; süreklilik ya da ilerleme değildir ama kopmalardan ve sınırlardan, kesintilerden ve dönüşümlerden oluşmuştur.

> Çünkü akımların kodlamadan kaçması, yine de kapitalist socius olarak belirlenebilen yeni bir makineyi tesis etmek amacıyla kaçması için büyük rastlantılar, ve başka bir yerde, daha önce meydana gelebilecek, ya da hiç meydana gelmemiş olabilecek inanılmaz karşılaşmalar zorunludur (AO, 154/163).

Ve aşağıda daha ayrıntılı olarak görüleceği üzere, Deleuze ve Guattari kapitalizmin oluşma tarihini tam olarak böyle anlatır. Deleuze ve Guattari'nin, toplumsal oluşumların soykütüğüne dair eksiksiz açıklamasını şekillendiren hipotezi şudur: kapitalizm, ilkel insanlar tarafından, kendi toplumlarını yok edebilecek bir şey olarak bilinir, ve onların ritüelleri bu tehditten korunmak için tasarlanmıştır. "Kapitalizm eğer evrensel hakikatse, tüm toplumsal oluşumların *olumsuzu* olması anlamında öyledir" (AO, 168/180). Dolayısıyla kapitalizmden önce gelen iki rejim, yerliyurtlu makine ve despotik makine, "olumsuzlamaların olumsuzlamaları" olarak anlaşılabilir (Hegel'in kavramını kullanacak olursak), yani yapıları, kapi-

talizmin serbest akan akımlarının işgalini engellemek için tasarlanmıştır.

Bu hipotezin üç bileşeni vardır. İlkin, insanlar olarak gruplar halinde yaşamak istemeye tahrik olduğumuz ölçüde, arzunun doğası gereği sürüsel olduğunu varsayar. Deleuze ve Guattari bu noktaya klasik diyalektik bir tarzda ulaşır, yani Hegel'in olumsuzun yolu olarak söz ettiği şey vasıtasıyla (*via negativa*). Eğer arzu sürüsel olmasaydı, toplumun altyapısının bir parçası olmasaydı, bu durumda insanların kendi bastırılışları için mücadele etmesinin nasıl mümkün olduğunun açıklanamayacağını öne sürerler. Ama aynı şekilde, arzu yapıştırıp öylece bırakmaz, bir grubu bir araya getirebilir ama grubun zorunlu olarak kalıcı olmasını sağlamaz. İnsan işte bu anlamda eşzamanlı olarak *Homo natura* ve *Homo historia*'dır. İkinci varsayımsa şudur: dayanıklı toplulukları üretebilmek için arzu eğitilmeli ve disiplin altına alınmalıdır (AO, 208/227). Bu sebeple, kapitalizm öncesi bütün toplumsal oluşumlar arzu akımlarını tehlikeli olarak görmüş, ve bu tehlikeyle, Deleuze ve Guattari'nin "kodlama" olarak adlandırdığı bir uygulama vasıtasıyla mücadele etmiştir. "Kadın ve çocuk, sürü ve tohum akımları, sperm akımları, bok akımları ve menstrüel akımlar, hiçbir şey kaçmamalıdır" (AO, 156/166). Üçüncü varsayım şudur: arzu kodlanarak toplumsallaştırılır (yani anlam atfedilerek). Kadınlar, çocuklar, hayvan sürüleri, tohum, sperm, bok, menstrüel kan vb. Tanrı'nın lütuflarına dönüştürülür, ya da onlara başka simgesel değerler ve böylelikle önceden sahip olmadıkları toplumsal işlevler verilir. Temel olarak kodlama budur. Deleuze ve Guattari birşeyin anlamını sormamamız gerektiğini söylediğinde, bunu sadece bilinçdışının faaliyetleri için kastederler. Bunun dışında, yukarıda gördüğümüz gibi, tam aksi bir görüşü savunurlar: anlamı soruşturmalıyız, ama semiyotik değil işlevsel bir manada. Deşifre etmemiz gereken

şey, en sıradan ve saf biyolojik olandan, karmaşık ve metafiziksel olana kadar günlük hayatın her boyutunun kodlanışının arkasındaki toplumsal amaçtır.

Şüphesiz ki antropologlar bu görevle yüzyıldır veya daha fazladır meşguller, ama çoğunlukla, yaşamları kodlar tarafından yapılandırılan insanlar için onların ne anlama geldiğini açıklamaya çalışan bir bakış açısıyla. Deleuze ve Guattari bu yolu izlemez. "Yerel bilgiyle" ya da "yerlilerin ne düşündüğünü" (Clifford Geertz'deki anlamıyla) ortaya çıkarmayla ilgilenmezler; ayırt etmek istedikleri şey daha ziyade evrensel düzene ait birşeydir. Evrensel ile kastettikleri şey psikolojik-olmayan ve hatta kültürel-olmayan birşeydir. Eğer bir isim verilmesi gerekiyorsa, o halde onların seçimi "makinesel" olacaktır. Deleuze ve Guattari'ye göre, Lévi-Strauss ve Mauss'dansa Nietzsche, ilkel toplum olarak adlandırılan şeyin antropolojisinin en önemli tarifini vermiştir. Deleuze ve Guattari'nin uyarlayıp kendi dillerinde yeniden yazdığı (Nietzsche adına konuştukları bir noktaya kadar) Nietzsche'nin tezi şöyledir: Toplumsal bir varlık olarak insan, içindeki birşeyi (Deleuze ve Guattari bunu "eşeysel içe-akış" ya da "biyokozmik hafıza" olarak adlandırır; bununla "özgür emek" durumundaki arzuyu, yani "ilkel birikim" öncesi arzuyu kastederler) bastırarak kurulur.

> Yasalara ait bütün ahmaklıkların ve keyfiliklerin, kabul törenlerine ait tüm acıların, bastırma ve eğitime ait bütün bir sapkın aygıtın, kırmızı demirlerin ve acımasız işlemlerin anlamı yalnızca, insanı *terbiye etmek* [*dresser* l'homme], etini işaretlemek, onu ittifaklara elverişli kılmak, onu her iki taraftaki bir hafıza sorunu olan borçlu-alacaklı ilişkisinde şekillendirmektir (geleceğe doğru uzanan bir hafıza) (AO, 207-8/225).

İlkel törenler biyolojik hafızayı bastırmak ve onu insan için sözcüklerle yazılı bir hafızaya dönüştürmek zorundadır. Eğer Lacan bilinçdışının bir dil gibi yapılandığını söylemişse, bunun nedeni doğal bir yatkınlık değil, ama Deleuze ve Guattari'nin "zulüm sistemi" olarak adlandırdığı bu işlemdir. Zulüm sistemi, organların "socius içine yontulmasını" sağlar, öyle bir tarzla ki, "insanın biyolojik bir organizma olmaya son verip de, bir sociusun gereksinimleri izlenerek organlarının iliştiği, çekildiği, itildiği, büyülendiği eksiksiz bir beden, bir yeryüzü haline geldiği bir inşa edimidir" (AO, 159/169).

İlkel toplum, tüm organların ortak mülkiyeti temelinde inşa edilmiştir—tersine, postmodern ya da çağdaş toplum olarak düşündüğümüz şey etkin bir şekilde bunu altüst eder, organları "özelleştirerek" bizi onlara itaat ettirir (AO, 157/167). Müşterek olarak mülk edinilmiş organlar yeryüzü olarak isimlendirilir.

> Yeryüzü, arzu ve üretimin ilkel, yabanıl birliğidir. Çünkü yeryüzü sadece emeğin çoklu ve bölünmüş nesnesi değildir, o aynı zamanda biricik, bölünemez mevcudiyettir, gerisin geriye üretici güçlere düşen ve onları doğal ya da kutsal varsayım olarak temellük eden eksiksiz bedendir (AO, 154-5/164).

Yeryüzü, toplumsal bir ölçekteki organsız bedendir—esasında, belirli bir toplumdaki tüm bireysel öznelerin tüm organsız bedenlerinin organsız bedenidir. Topluluklar, öznelerin biçimlendiği tarzda biçimlenir: bir sentezler kümesi, bileşen parçalarından niteliksel olarak tamamen farklı bir mevcudiyeti ortaya çıkarmak için tekrardan sentezlere etki eden bir "bütün"e sebep olur. Böylelikle bu mevcudiyetten, kendisi için yararlanılır ya da o tüketilir. Deleuze ve Guattari'nin tezi, toplulukların bu şekilde biçimlenebileceği çünkü öznelerin de bu şe-

kilde biçimlendiğidir. Aynı şekilde, özneler bu şekilde biçimlenebilir çünkü topluluklar da bu şekilde biçimlenir. Arzunun, toplumun altyapısının bir parçasını şekillendirdiğine dair tezleriyle kastedilen budur.

Toplumsal üretim, yani toplumsal bir ölçekteki arzu, arzulama-üretiminden türsel olarak farklı değildir, hatta Deleuze ve Guattari, onların aynı arzulama-üretimi olduğunda, ama bu bölümün tayin etmeye koyulacağı tarihsel koşullar tarafından belirlendiklerinde ısrarcıdır. Arzulama üretimi aynı zamanda toplumsal üretimin sınırıdır, yapıları ve mekanizmaları çöktüğünde ya da parçalandığında (örneğin şizofreni) toplumsal üretimin geri gönderdiği şeydir. Toplumsal üretim, arzulama-üretiminin işlediği tarzda işler: aynı öğelere ve aynı süreçlere sahiptir; ondan sadece yöntemde farklıdır (arzulama-üretimi molekülerken toplumsal üretim molardır—bu, ölçüde değil ama işlevdeki bir farktır, molar olan, bireyde ikamet edebileceği gibi, moleküler olan da toplulukta ikamet edebilir). Bir arada ele alındığında günlük yaşam olarak adlandırdığımız şeyi teşkil eden bütün kaydetme ve tüketme pratiklerinin esasen vuku bulduğu yer yeryüzünün yüzeyidir. O halde hem organsız beden hem de yeryüzü, bastırmanın eyleyicileri olarak anlaşılmalıdır.[54]

Yerliyurtlu Makine

Deleuze ve Guattari'nin yertliyurtlu makine tasavvuru, ortaya çıktıkları andan itibaren antropoloji sahasını az çok düzenleyen iki ayrı paradigmatik varsayımı ters çevirir: bunlardan ilki, ensest tabusunun evrensel olduğu ve *gerçek* arzuyu yasakladığıdır; ve ikincisi, özneler arasındaki tüm ilişkilerin nihayetinde mübadele ilişkileri olduğudur. Deleuze ve Guattari, dikkatle bakıldığında bu iki hipotezin de geçerli olmadığını öne sürer. Onların karşı savı, ensest tabusunun, arzuyu suçlu olduğuna ik-

na ederek onu mahkum eden bir toplumsallaşma aygıtı olduğu; ve toplumun mübadeleci değil kaydedici olduğudur.

Peki yerliyurtlu makine nasıl çalışır? Öncelikle arzuyu ele geçirmeli ve işlevini değiştirmesi için onu zorlamalıdır. Deleuze ve Guattari, tek ya da evrensel bir bastırma eyleyicisi olmadığında, ama daha ziyade arzulama-makineleri ile toplumsal makineler arasında bir yakınlık ya da katsayı olduğunda ısrarcıdır (AO, 201/217). Sayesinde bu yakınlığın ya da katsayının çalıştığı aracı, temsil sistemidir; öyle ki, arzunun temsilcisi olan "eşeysel içe-akışı" zapt eder ve bastırır. Eşeysel içe-akış, kodlanamaz bir akım anlamına gelir—yani bunu varsayar. Deleuze ve Guattari, kodlanabilir diye, bir tür "eşdeğeri" yaratmaya muktedir, orijinal akıma hem onun yerini alması hem de onu çoğaltması anlamında *ilave edilebilen* (Derrida'daki anlamıyla) birşeyi kasteder.

> Akımların kodlanabilmesi için onlardaki enerjinin nicelenmeye ve nitelenmeye elverişli olması gerekir—akımdan koparılanların, zincirdeki sökülmelerle ilişkili olması gerekir—, bir şey geçip gitmelidir ama aynı zamanda bir şey engellenmelidir, ve bir şey engellemeli veya geçişi sağlamalıdır (AO, 178/192).

Geçip giden şey, engellenenin tazmini olarak, Deleuze ve Guattari için arzunun anlaşılmasında merkezi bir yeri olan kod artı-değerine sebep olur (AO, 179/192-3). Kodlama genellikle, ama her zaman değil, yasaklama ve dışlama vasıtasıyla tamamlanır. Bunun en iyi bilinen ve elbette en açık çarpıcı örneği ensest yasağıdır. Fakat Deleuze ve Guattari'nin ısrarcı olduğu gibi, ensest, sözcüğün tam anlamıyla imkansızdır, ve bu da, burada on-

ların psikanalizle olan pratik ihtilafını ortaya koymaktadır.

> Ensest olasılığı [bilinçdışının bakış açısından] *hem kişileri hem de isimleri*, oğlu, kız kardeşi, anneyi, erkek kardeşi, babayı gerektirecektir. İmdi, ensest ediminde el altında kişilere sahip olabiliriz, ama onların isimleri, partnerler olarak onlardan men eden yasaklamadan ayırt edilemediği ölçüde, onlar bu isimleri kaybetmişlerdir; veyahut isimler yerindedir, ve diğer kişilere de "uzanabilen" kişi öncesi yoğun durumlardan fazlasını belirtmezler, birisinin meşru karısına annesiymiş veya kız kardeşine karısıymış gibi seslenmesindeki gibi (AO, 177/190).

"Kişiden ve onun isminden asla aynı anda hoşnut olamayız—ensestin koşuluysa bu olacaktır" (AO, 177/190). Bunu ancak arzulama-üretimi ve onun sentezlerinin meşru ve gayrimeşru kullanımlarıyla ilgili tartışmaya dönersek anlayabiliriz. Kişiler sistemi, bilinçdışı sentezlerin gayrimeşru kullanımına tekabül eder; özneleri global ve özgül kılar, ve onların arasına kısıtlayıcı ve ayrımcı ilişkileri tesis eder. Aksine isimler sistemi, bilinçdışı sentezlerin meşru kullanımına tekabül eder ve gerçekte arzu edilen de işte *budur*.

> Arzulanan şey, içinde ayırt edilebilir kişiler ve hatta işlevler olarak babanın, annenin, oğlun, kız kardeşin vb. boş yere araştırılacağı, çünkü bu isimlerin yalnızca eşeylik-öncesi kütle olarak belirlenen yeryüzünün organsız bedenindeki yoğun çeşitliliği belirttiği yoğun eşeysel akım ya da eşeylik akımıdır (AO, 177/191).

Ensest yasağının yasakladığı şey şu durumda kodlanmamış arzudur; yasağın düzenlediği şey kesinlikle arzunun kodlanmasıdır. Bu kodlamanın üç düzeyi vardır: "Yasaklanmış olarak ensest (ayırt edilebilir kişilerin biçimi), arzulanmış olarak ensesti (yoğun yeryüzünün temeli) bastırır." (AO, 178/191). Arzu, Ödipus figürünün simgelediği bu yasağı ihlal ettiği sırada, arzunun gerçek biçimini gizlemek için onun bir tuzak olduğu öne sürülür. "Bu imgenin 'imkansız' olması pek de önemli değildir: arzu, kendinde imkansızlık olarak ele geçirilmeye elverişli olduğu anda işini görür o. Gördün ya, istediğin işte *buydu*!" (AO, 178/191) Dolayısıyla sistemin üç parçası şunlardır: (1) *arzunun temsilcisi* olarak eşeysel içe-akış; (2) arzunun temsilcisine getirilen yasak *bastıran temsildir*; (3) ihlal edenin figürü ise *yerinden-edilmiş temsil edilendir* (AO, 180-1/193).

> Ensest sadece, bastıran temsilin bastırılan temsilci *üzerindeki* geriye dönük etkisidir: temsil, yöneldiği temsilciyi tahrif eder veya yerinden-eder; ona kendi tesis ettiği kolayca fark edilebilir kategorileri yansıtır; pozitifi ve negatifi uzanımlı haldeki bir sistem içinde ittifakın kendisi organize etmeden önce varolmayan terimleri ona tatbik eder—onu sistemde engellenen şeye indirger (AO, 181/195).

Pratikte bu nasıl çalışır? Örneğin bugün Batı toplumlarında büyük ölçüde geride kalmış, evlilik öncesi cinsellik yasaklarını ele alın. Bu yasak, cinselliğin ilişkilerde şehvete ve saygısız tutumlara yol açtığını farz ettiğince, evlilik öncesi cinselliği hem birey hem de toplumun kendi sağlığı için zararlı olarak tanımlar. Ama "evlilik öncesi cinsellik" olasılığını, yani bu anlamda ensest eşdeğerini yaratanın bu yasağın kendisi olduğu yeterince açıktır. Esas nokta, "evlilik öncesi" cinsellik olarak adlandırılan

arzuyu yaratanın, onun namussuzluk olduğu ve bu anlamda gerçek arzuyu temsil etmediği için yasaklamasıdır. Bu, Deleuze ve Guattari'nin kişileri de isimleri de bilmediğini hiç durmadan iddia ettiği gerçek arzunun yerinden edilmesidir. Bu yasağa riayet etmenin sözde ödülü daha mutlu, daha uzun süreli bir evlilik ve içinde çocukların büyütüleceği istikrarlı bir toplumdur. Dahası, bu koda riayet etmek, toplulukta cinsel özgürlüğün kaybını telafi eden bir itibar nedenidir (dolayısıyla libido önce numene sonra voluptasa dönüştürülmüş olur). Bu yasaklamanın arkasındaki mantık, günlük yaşamın, şehvete göz yumduğu düşünülebilen bütün boyutlarına kadar genişletilmiştir—böylelikle, örneğin 1950'lerde rock'n' roll sansüre uğramıştır. Eteklerin boyu, dans edilirken kalçanın hareketi, müziğin stili; tüm bunların, engellenmesi gereken istenmeyen arzu akımlarını serbest bıraktığı düşünülmüştür. Freud'u takip ederek, Deleuze ve Guattari bu süreçten ikincil bastırma ya da tam anlamıyla bastırma olarak söz eder (AO, 201/217). Eğer bu yasak aşırı ahlaki bulunmuşsa, belki de bunun nedeni onun çok daha ağır bir ahlaki soruna, yani "evlilik dışı cinselliğe" katkı veriyor oluşudur, öyle ki, evliliğin bir tarafında cinsel özgürlüğü büyük ölçüde kısıtlarken, diğer tarafında kabahate yol açar. Ama böylesi sonuçlar çıkarırken ihtiyatlı olmalıyız, çünkü bu, yasağın gerçekte önceden varolan bir arzuya yönelik olduğunu varsayar ki, esasında öncelikle onu mümkün kılan yasaklamadır.

Fakat arzuyu kodlamak, dayanıklı bir toplumsal makine üretmek için tek başına yeterli değildir, o sadece araçtır. Toplumsal makinenin varlık bulması için, grupta bireyler arasındaki ilişkilerin doğasının değişmesi gerekir. Deleuze ve Guattari'ye göre, gruplarda, insanlar arasında iki tür ilişki vardır: hısımlıklar ve ittifaklar, ilkinin bileşimi doğrusalken (baba ve oğlu bir soy biçimlendirmek için birleştirir), ikincisininki yataydır (erkek kardeş-

lerle kuzenleri bir kabile biçimlendirmek için birleştirir). Toplumsal makine, her ikisini kendi amaçlarına doğru seferber eder.

> Sistemin bütünü iki kutup arasında gelişir, ittifakların ve hısımlığın sermayeleşmesiyle birlikte diğer gruplar ile olan karşıtlık yoluyla kaynaşma, ve bağımsızlık talep eden yeni soyların daimi oluşumu yoluyla yarılma. [. . .] Dilimli yerliyurtlu makine, yarılma yoluyla kaynaşmayı bertaraf eder ve reisliğe ait organları grup ile kurulu bir acziyet ilişkisi içinde tutarak gücün birikimini engeller (AO, 167/179).

Deleuze ve Guattari hakkındaki kitaplarda nadiren söz edilirse de, ittifak ve hısımlık, onların eserinin politik boyutunun anlaşılmasında kesinlikle merkezidir.[55] Pasif sentezlerin meşru ve gayrimeşru kullanımlarının karşılığı olarak—hısımlık doğası gereği yoğun, özgül-olmayan, kapsayıcı ya da kısıtlayıcı-olmayan, ve çokanlamlıyken, ittifak, uzanımlı, özgül, dışlayıcı ya da kısıtlayıcı, ve ayrımcıdır—, hısımlık ve ittifak "ilkel sermayenin iki ayrı biçimine benzer; sabit sermaye ya da hısımsal stok, ve dolaşım sermayesi ya da seyyar borç blokları" (AO, 161/172). Şef, şeflerin uzun bir çizgisinden iner ve hükmetme hakkını kendi soyundan türetir (sabit sermaye); ama şölenlerle ve verdiği armağanlarla kendi ailesinin dışında ittifaklar oluşturmaz ve bunları sürdüremezse, yani bir başka deyişle, kendi servetini başkalarını kendisine borçlu çıkarmak için kullanamazsa, etkin bir şekilde hükmedemez (dolaşım sermayesi). Şef bu vasıtayla dayanıksız servetini—örneğin gıda, postlar ve silahar—dayanıklı itibara dönüştürür, yani hükmetme fermanına. Makinedeki bu dengesizlik, onun faaliyetinin temelidir (AO, 164-5/176).

Bu sistemde, sürekli olarak olumsuzlanması gereken negatif, açıkça pozitif olan "stok"tur, bu demek olur ki, büyümesine izin verilen birikmiş servet, sermaye haline gelecek ve böylelikle kendi akımlarını, kodlamadan kaçabilecek akımları serbest bırakacaktır. Potlaç törenlerindeki bütün varyasyonlar, ki bazıları fazla gıdayı kasten ateşte yakarak veya denize dökerek imha etmeyi kapsar, "stok"u bertaraf etmenin bu hedefine erişmek için yapılandırılmıştır. Böyle yapmakla kabile kendisini komşuların borçlarına ve öğelerin rahmetine yerleştirir, dolayısıyla ihtiyacın gücüyle, açlığı engellemek için kabilenin bütün üyelerinin beraber çalışmasını sağlar. Bu ortak sebebin ve bireyin karşılayacağı borçların tasdiki olarak, kabile üyeleri, etlerinde kendi kabilelerinin simgelerini taşır.

> Geleceğin kötü bir borçlusu olmadan önce herkesten şüphelenildiği için değil; daha ziyade tersi doğru olacaktır. İşaretler, üzerinde layıkıyla "yakalanmamış" gibi, işaretsizleştirilmiş ya da işaretsizleştirilmekteymiş gibi anlaşılması gereken kişi kötü borçludur. Sadece izin verilen sınırların, ittifak sesi ile hısımlık bedenini ayıran yarığın ötesine doğru genişlemiştir o, öyle bir noktaya kadar ki, acının bir artışı ile dengenin yeniden kurulması gerekmektedir (AO, 208/225).

İlkel kayıt tutma, soyun ve nesebin yoğun hısımsal ilişkileri ile kabilenin uzanımlı ittifak ilişkilerini bağlayan araçtır. Fakat ittifaklar hısımlıklardan türemezler; onlar tersine, hısımlığın biriken gücüne karşılık vermek için tasarlanmışlardır. Aynı şekilde, ittifaklar mübadelelerin ürünleri değildir—şef, servetini ittifak ile mübadele etmez, servetini ittifaka dönüştürmek zorundadır. İlkel ekonomide, mübadeleye imkan veren hiçbir genel eşde-

ğerlik—paranın kapitalist sisteminde bulunan türden—yoktur: dolayısıyla, ve kesinlikle kasten, borçlu, borçları mümkün kılacak şekilde, tam olarak gerekli olandan hep daha fazlasını vermelidir, ama aynı şekilde, bunun bir mübadele haline gelmesini engellemek için, armağan verme törenleri armağanın çalıntı gibi görünmesini sağlamaktadır[56] (AO, 203/219). "[Toplumsal makinenin çözmesi gereken şey], canlı yoğun bir düzenden, hem nitel ittifaklarla hem de uzanımlı hısımlıklarla uzlaşan uzanımsal bir sisteme geçme sorunudur" (AO 170/183). İlkel kayıt tutmanın amacı işte budur. İlkel kayıt tutma üç şeyi gerektirir:

> konuşan veya şakıyan bir ses, ete damgalanan bir gösterge, acıdan bir yararlanım çekip çıkaran göz—bunlar, bir yankılanma ve muhafaza etme yeryurdunu, eklemli sesin, çizen elin ve değer biçen gözün üçlü bağımsızlığını içeren *zulüm tiyatrosunu* şekillendiren yabanıl bir üçgenin üç kenarıdır (AO, 207/224).

Ses ittifak sesidir, damgalan beden hısımlığın bedenidir, ve değer biçen göz her ikisinin sapmasını mümkün kılmaktadır. İlkel kayıt tutma yazı ile karıştırılmamalıdır—esasında Deleuze ve Guattari, onun, yazının tersi olduğunu söyleyecek kadar ileri gider (AO, 206/223).

> Yabanıl oluşumlar sözlüdür, seslidir, ama bir grafik sisteminden yoksun oldukları için değil: yeryüzündeki bir dans, duvardaki bir çizim, bedendeki bir işaret bir grafik sistemidir, bir jeo-grafizm, bir coğrafyadır. Bu oluşumlar sözlüdür, çünkü tam da sesten bağımsız bir grafik sistemine, sesin üzerine dizilmeyen ve onun emri altına girmeyen, ama ona bağlanan, "sanki parıldamakta olan bir organizas-

yon içinde" koordine edilen ve çok boyutlu olan bir grafik sistemine sahiptirler (AO, 206/222).

Kabile şamanı, kayıt tutma işini yürütmeyle görevlendirilmiş kişi, beden üzerine *yazı yazmaz*—kabile insanları, basitçe diğer daha az travmatik vesilelerle sahip olunabilecek bir kimlik işareti elde etme amacıyla "damgalanmazlar." Dövme ve piercing gibi sözde yeni-kabileciliğin modern biçimleri, bu bakımdan tam anlamıyla kabileci veya törensel değildir. Amaçları açısından fazla estetiktirler ve icrası sırasında anestezi gerektirirler. Etin yırtılmış olması gerekir—kaya fazla keskin olmamalıdır—, ve arzu edilen sonucu üreten şahit olunan acı, "zorlayan ve zorunda bırakan ittifak sesiyle, elle oyulan göstergenin acı çektirdiği beden arasındaki korkunç eşdeğerlik"tir. Ses ve el arasında "acı, sözün beden üzerindeki etkisini, ama aynı zamanda üzerine etki edildiğince bedenin verdiği tepkiyi yakalayarak gözün çekip çıkardığı artı-değer gibidir" (AO, 207/224). Sonuçta ortaya çıkan damga, bir ismi bir kişiye iliştirir, ve çocuğu biyokozmik dünyadan zorla kovarak, organları topluluğa rehin verilmiş bir özne yaratır.

Despotik Makine

İlkel sistemin sonunu kim getirdi? Nietzsche'nin tespit ettiği gibi, "sarışın, avcı hayvan sürüsü" (AO, 209/227), yani devleti kuranlar. Despotik makinenin temel bileşenleri yerliyurtlu makinede zaten hep mevcuttu, fakat ritüel, sociusu onların zehirli iğnesine karşı aşılamış ve onları kendi başlarına makinesel hale gelecekleri tarzda organize olmaktan alıkoymuştur. Bu bakımdan, yerliyurtlu makinenin despotik makineyi gerektirdiği bile söylenebilir (AO, 239/260). Bu demek olur ki, tahayyül etmediği bir şey tarafından kendisine musallat

olunmaz (her ne kadar korkularına belirli bir şekil verememişse de), dolayısıyla yerliyurtlu makinenin despotik rejimi başından itibaren bildiği de söylenmelidir. Deleuze ve Guattari'nin despotik rejime dair verdiği tarifin merkezinde olan bu tezin genişletilmesi, devletin parça parça veya aşamalar halinde varlık bulmadığı, fakat bütünüyle biçimlenmiş olarak doğduğu şeklindedir. "Devlet ilerleyici olarak şekillenmez, tümüyle silahlanmış halde ortaya çıkar, birdenbire yürürlüğe koyulan bir darbe; kökensel *Urstaat*, devletin, haline gelmek istediği ve arzuladığı ebedi model" (AO, 237/257). Bu sadece olasıdır—bu sözcüğün hem teorik hem de tarihsel anlamlarıyla; yani bir defada mantıklı ve gerçekleştirilebilir—, despotik devlet sadece gücül bir varoluşu bilir. Despotik makine, yalnızca bir soyutlama olarak gerçekleşen bir soyutlamadır (AO, 240/261). Böylelikle, hem daha önce gelenin hem de onu takip edenin, yani ilkel yerliyurtlu makinenin ve modern kapitalist makinenin koşullarını belirler. Bu, mantıken ve pratik olarak sadece, *diyalektik* yönden despotik makineyi "kaybolan aracı" (Jameson'ın az sonra açıklayacağım önemli kavramını kullanacak olursak) olarak düşünürsek olasıdır.

Bu kavramın böyle anlaşılmasındaki herhangi bir şüphe—ki bir başka deyişle, diyalektik olarak değerlendirilmelidir—, Deleuze ve Guattari tarafından *Grundrisse*'in girişindeki Marx'ın tavizini alıntıladıklarında giderilir; Hegel'in de ısrarcı olduğu gibi, tarihin soyuttan somuta doğru ilerlemesi olasıdır (AO, 240-1/261). Marx genelde bu açıdan Hegel'in olguları tersten kavradığı görüşündeydi, ve kendi diyalektik tasavvurunu meşhur bir şekilde, Hegel'in ayağa dikilmesi olarak tanımlamıştı.[57] Fakat bu kuralın bir istisnası paradır:

> Para, sermaye varolmadan önce, banka varolmadan önce, ücretli emek vb. varolmadan önce varolabilir,

> ve tarihsel olarak varolmuştur. Dolayısıyla bu bakımdan söylenebilir ki, daha basit kategori, daha az gelişmiş bütünün hakim ilişkilerini, veya daha fazla gelişmiş bütün daha somut bir kategorinin ifade ettiği yönde gelişmeden önce, bu bütünün zaten tarihsel varoluşa sahip alt ilişkilerini ifade edebilir. Bu ölçüde, basitten karmaya giden soyut düşünce, gerçek tarihsel sürece tekabül edecektir.[58]

Deleuze ve Guattari, devlet kavramının da kesinlikle aynı tarzda düşünülmesi gerektiğini öne sürer:

> Devlet, öncelikle ayrı ayrı işleyen alt-toplanışları bütünleştirmiş olan bu soyut birlikti; şimdiyse içinde akımları koordine ettiği ve hakimiyet ile itaatin özerk ilişkilerini ifade ettiği bir kuvvetler sahasına itaat etmiştir (AO, 241/261).

Buradaki can alıcı ima, despotik makinenin hiçbir zaman *edimsel* olarak varolmamış olduğudur. Onun varoluşu, doğası gereği sadece gücüldür ve hep öyle olmuştur. O halde, kişisel ve müşterek anlamda modern kapitalist devletteki deneyimimiz, despotik makineyi anlamamızda bize rehberlik etmesi için kullanılamaz. (Hiç varolmamış) öncellerinin tarzıyla işlemez. Gerçekte, onun işlevi bütünüyle teoriktir: ilkel yerliyurtlu makine ile modern kapitalist makine arasında aracıdır. Çıkış noktasından varış noktasına kadar aradaki hiçbir noktada durmayan bir zikzak çizerek, şövalyelerin hareket ettiği patikayı takip eden bir geçiştir. Despotik makinenin bu süreç boyunca soyut kaldığı kabul edildiğinde, o sadece "kaybolan aracı" olarak tanımlanabilir, yani bu demek olur ki, birbiriyle uyumsuz farklı toplumal rejimler arasında enerji aktarımını sağlayan katalitik bir eyleyicidir.

> İlkesel olarak despotik barbar oluşum, ilkel yerli-yurtlu makineyle olan karşıtlığına dayanarak tasavvur edilmelidir, ve onun harabeleri üzerinde kurulur: imparatorluğun doğuşu. Ama aslında bir imparatorluk önceki bir imparatorluktan koptuğunda da veya hatta manevi bir imparatorluk düşü baş gösterdiğinde de, gelip geçici imparatorlukların çöktüğü her yerde de bu oluşumun hareketi fark edilebilir (AO, 211/228).

Deleuze ve Guattari, despotik makinenin ilkel ve modern arasında geçici bir aşama olmadığında ısrarcıdır, ve hatta onun gücül durumu belirlenemez; ama bu onun kaybolan türden bir aracı olmasını engellemez.

> Böylesi bir tarihsel değişimin resmi—vulgar Marksizm ile her ne kadar uzlaştırılamaz ise de—aslında gerçek Marksist düşünceyle mükemmel bir tutarlılık içindedir, hem de Marx'ın kendisinin 1789 ve 1848 devrimleri için önerdiği modelle: 1789'da Jakobenlik, devrimci ahlakın, burjuva evrensel ve demokratik ideallerin bilinçli ve neredeyse Kalvinist bir muhafızı olarak işlev gören kaybolan aracı rolünü üstlendi; Thermidor'da, burjuvazinin pratik zaferi temin edilince ve açıkça parasal ve pazara dayalı sistem varlık bulabilince bir kenara atılacak bir muhafızlıktı; ve bir 1789 parodisi olan 1848 devriminde, büyük devrim geleneklerinin ve değerlerinin, ve onu takip eden imparatorluğun benzer bahanesiyle, İkinci İmparatorluğun yeni ticari toplumu ortaya çıktı.[59]

Peki despotik makine nasıl çalışır? "Despotik makine ya da barbar sociusun inşası şu şekilde özetlenebilir: yeni bir ittifak ve dolaysız hısımlık. Despot, eski topluluğun

yanal ittifakları ve uzanımsal hısımlıkları ile mücadele eder. Yeni bir ittifak sistemini dayatır ve kendisini tanrı ile dolaysız bir hısımlık ilişkisine yerleştirir: halk onu izlemelidir" (AO, 210/228). Despot, sıfırdan başlama, yitip giden ve bir boşluktan sonra yeniden başlayan her şeyin üzerini karalama gönüllülüğü ile fark edilebilir. Despotizm, psikolojik bir durum olmaktan ziyade toplumsal bir makine biçimidir, ve her ne kadar muazzam bir şiddettin nedeni olabilirse de, kendisini askeri bir faaliyet ile göstermeye ihtiyacı yoktur. Musa, Aziz Pavlus, Aziz Yahya, ve hatta İsa, bu sebeple Deleuze ve Guattari tarafından despotların içinde sayılacaktır; çünkü görüşlerinin gerektirdiği şey tam da, seçilmiş insanları, Tanrı'nın çocuklarını ilan eden bir hısımlığa binaen Tanrı'yla yeni bir ittifaktı (AO, 211/229). Despot, ya da onun Tanrı'sı, yerliyurtlu makinenin yerine geçerek, sociusun kendisini kaydettiği eksiksiz beden haline gelir. Ama sorun yeni hükümdarın kişiliği değildir, hatta onun psikolojisi de değildir, ama bu değişimin başlattığı yeni rejimin doğasıdır: devletin "megamakinesi" yerliyurtlu makinenin yerine geçer, despotu zirveye ve köylüleri tabana yerleştiren yeni bir hiyerarşi kurulur, kabile içi ittifakın yerini bürokrasi alır, ve en önemlisi, tüm stok birikimin nesnesi haline gelir, ve buna mukabil, borç, despota ödenen haraç biçiminde sınırsız kılınır (AO, 212/230). "Bastırılan şey yanal ittifaklar ve uzanımlı hısımlıkların önceki *rejimi* değildir, ama sadece onların belirleyici niteliğidir" (AO, 213/231). Yerliyurtlu makinenin bileşenleri varolmaya devam eder, ama onları içeriden ve dışarıdan yakalayan despotik makinenin dişlileri ve çarkları olarak. Yeni rejim, arzunun önceki kodlamalarının tümünü üst-kodlar ve böylelikle onun için zaruri olan artı-değeri çekip çıkartır.

Önceden işaret edildiği gibi, despotik makinenin anlaşılmasında paranın rolü katidir. İlkel makine gibi

despotik makine de, kodu çözülmüş akımların aşındırıcı etkilerinden korku duyar, özellikle de tüccarlarının serbest bıraktığı para akımlarından. Ama öte yandan, para devletin icadıdır, öncelikle de sayesinde devletin borcu sınırsız kıldığı vergi toplama amacıyla.

> Sınırsız alacaklı ve sınırsız alacak, seyyar ve sınırlı borç bloklarının yerini alır. Despotizmin ufkunda her zaman için bir tektanrıcılık vardır: borç, *bir varlık borcu*, öznelerin kendi varoluşlarının bir borcu haline gelir. Alacaklının daha fazla borç vermediği, buna rağmen borçlunun geri ödemeyi asla bırakamadığı bir zaman gelecektir; çünkü geri ödemek bir vazifedir, ama borç vermek keyfidir (AO, 215/234).

Deleuze bu anı, "denetim toplumları" üzerine denemesinde şöyle açıklığa kavuşturur (William Burroughs'dan aldığı dehşet dolu bir ifadedir): "İnsan artık kapatılmış bir insan değildir, ama borçlu insandır" (N, 181/246). Despotik makineyi bir arada tutan şey yasanın getirdiği kurallar değil ama borçtur (AO, 216/235).

Bu cümlenin iması, ki görünüşüne rağmen aslında tarihten ziyade temsilin nasıl çalıştığıyla ilgilidir, muhtemelen dolaysız bir şekilde açık değildir. Fakat psikanalizle yontulmuş Lacan'ın semiyotiğini destekleyen "Baba Yasası" kavramına yöneltildiği kesindir (AO, 227/247). Ama aynı zamanda, ve çok daha açık olarak, Deleuze ve Guattari'nin barbar yazı olarak söz ettiği şey ile ilkel kazıma arasında ayrıma gitmeyen Derrida'nın gramatolojik semiyotiğine yöneliktir. Derrida'ya, ve hatta bir ya da iki değerli istisna hariç neredeyse bütün semiyotik sahaya karşı olarak Deleuze ve Guattari, barbar yazı sisteminden farklı olarak, ilkel kayıt tutma sisteminin göstergelerin göstergelerini değil ama arzu konumlarını ihtiva ettiğini iddia eder. Despotik rejimde grafizm, yukarıdan ko-

nuşan yeni bir ses tetikleyerek sesle uyumlu hale gelir. "Bu aşamadan itibaren büyülü üçgeninin bir çiğnenişi vuku bulur: ses artık şakımaz ama dikte eder, emreder; grafik artık dans etmez, bedenleri canlandırmaya son verir, ama tabletler, taşlar ve kitaplar üzerindeki yazı olarak katılaşır; göz ise okumaya koyulur" (AO, 223/243). Büyülü üçgenin çiğnenişi, aynı İncil'de geçtiği gibi, kendisini sadece yazıyla ifade eden sessiz bir sese neden olur: Tanrı, insanla doğrudan konuşmaya bir son verdiği anda yasalarını gönderdi.

Şimdi burası, "ne anlama geliyor?" sorusunun mümkün hale geldiği—"ve tefsir sorunlarının kullanım ve etkinlik sorunlarına üstün çıkacağı"—yerdir. "İmparator, tanrı, ne demek istedi?" (AO, 224/243). Bizi sociusa itaat ettiren şey, yukarıdan gelen gizemli anlama duyduğumuz ilgidir. Sociusa bağlılığımızı ifade etmek için, toplumla olan sözleşmemizi açık kılmak için, artık onun damgasına ihtiyaç duymayız. Bundan böyle, yazı sadece "gözden yiten despotu" tanıtlar (AO, 225/245). Devletin oluşuna dair iki boyut vardır: ilkin, gitgide kodu çözülen toplumsal kuvvetlerin sahasını içselleştirir (bunun, ona ait fiziksel sistemi tesis ettiği söylenebilir); ikincisi, üst-kodladığı dünya-dışı bir sahayı tinselleştirir (bunun, ona ait metafiziksel sistemi tesis ettiği söylenebilir). Bunu şöyle tercüme edebiliriz, devlet, etki sahasını, yani üst-kodlamasını her yönden aşan pazarın kuvvetlerini (yani kodu-çözülmüş akımlar) serbest bırakır, ve bu süreç nihayetinde hükümdar ile yönettiği sistem arasındaki ilişkiyi tersine çevirir. Bu tersyüz olma sürecinin gelişiminin en yüksek aşamasında, devlet, işletme mekanizmasına dönüşür. Ama gerçek gücü gözden yitse de, devlet "ahlaki bir otorite" olarak kendisini yeniden icat eder. Dolayısıyla, Deleuze ve Guatttari'nin sık sık söylediği gibi, devlet bir yandan yersizyurtsuzlaştırdığını bir yandan yeniden-yerliyurtlulaştırır. Sermayenin aksi-

yomatiğini insanlar toplanışı ile birleştiren ahlaki bir tutkal sağlar.

Uygar kapitalist makine

Ama despotik makine tarafından serbest bırakılan bu kodu-çözülmüş akımların kendileri "kapitalizmin doğuşunu tetiklemek" için yeterli değildir (AO, 243/263). Kapitalizm, despotik çağın uzun gizillik döneminden doğmaz, buradan açığa çıkmaz (bu bölümde Deleuze ve Guattari daha aşina olunan bir isim olan "Feodalizm"den söz etmeye başlar), ve üretimin kendisini temellük ettiği endüstri devrimi gelip çatana kadar kendi adına varlık bulmaz.

> Şüphesiz ki tüccar, ya ticaret üzerine kurulu işlerde kendisini bir sanayiciye dönüştürmekle ya da zanaatkarları kendi arabulucuları veya çalışanları kılmakla, üretim üzerinde fazlasıyla etkindi (loncalar ile tekeller arasındaki çatışma). Ama sermaye, üretimi dolaysız bir şekilde temellük etmeden, ve mali sermaye ile tüccar sermayesi artık genel kapitalist üretim tarzındaki emeğin bir bölümlenmesine tekabül eden özgül işlevler haline gelmeden, kapitalizm yola koyulmaz, kapitalist makine yükselmez (AO, 246/268).

Burası, Marx'ın sermayeye dair genel PMP' formülünü tasarladığı tarihsel dönüşümdür, sermayenin sermaye doğurduğu an, sermayenin hısımsal hale geldiği an (AO, 247/269).

> Bundan böyle yaşamın zulmü, bir yaşamın bir başkasına çevrilmiş terörü değildir, ama *ölüm-sonrası* bir despotizm, anüs ve vampir haline gelen despot-

> tur: "Sermaye ölü emektir ki, sadece yaşayan emeği emmek ile yaşayan ve daha çok emdikçe daha canlı yaşayan vampire benzer." Ticari sermaye ve finansal sermayenin özgül işlevler üstlenerek şimdi bir yeni-yeni ittifak biçimini alacak olmasıyla ilişkili olarak, endüstriyel sermaye kapitalist makinenin bileşeni olan bir yeni-yeni hısımlığı arz eder (AO, 248/270).

Arzunun nasıl teşvik edildiğini, düzenlendiğini ve toplumca kabul görmüş yollara yönlendirildiğini anlamak için, bankacılığın nasıl çalıştığının anlaşılması gerekir, çünkü hısımlık ile ittifak arasındaki yeni düzenlemeyi bankalar yönetir. Hatta Deleuze ve Guattari, "Marx'a dönmek için" (Lacan'ın meşhur "Freud'a dönme" tarzıyla) yeniden bankacılık pratiğine odaklanılması gerektiğini söyleyecek kadar ileri gider (AO, 250/273).

Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus* boyunca ısrar ettiği gibi, toplumsal sistemlerin sonunu getiren şey çelişkiler değildir; tersine, topluma dinamizmini veren motorlar onlardır. Toplumsal makine,

> ortaya çıkardığı çelişkileri, kışkırttığı krizleri, yol açtığı kaygıları ve dirilttiği berbat müdahaleleri destekler. Kapitalizm bunu öğrenmişken ve kendinden şüphe etmeye bir son vermişken, sosyalistler bile onun doğal bir aşınma ile ölme olasılığına dair inancı terk etmişlerdir (AO, 166/178).

Modern kapitalist makinenin kalbindeki tanımlayıcı çelişki, sürekli olarak saklamaya çalıştığı esas müstehcenlik, ücretlinin parası ile finanse edenin parası, yalnızca ödeme aracı olarak işleyen para (ittifak) ile finans olarak işleyen para (hısımlık) arasındaki skandal yaratan farktır.

> Bir durumda, değişim değerinin güç sahibi olmayan parasal göstergeleri, tüketim mallarına ve kullanım değerlerine nispi olan ödeme araçlarının bir akımı, ve ürünlerin sıralı bir yelpazesi ile para arasındaki ikili-tekanlamlı bir ilişki mevcuttur ("hakkım olan, bana düşen, öyleyse bu bana ait...''); diğer durumda ise sermayeye ait gücün göstergeleri, maliyet akımları, ve *hic et nunc* gerçekleştirilebilir olmayıp gelecekteki bir kuvveti veya uzun vadeli bir değerlendirmeyi tanıtlayan, soyut niceliklerin bir aksiyomatiği olarak işleyen, üretimin diferansiyel katsayılarının bir sistemi mevcuttur (AO, 249/271).

Cebimdeki para, ürünleri satın almak ve hatta belirli ürünlere bir değer tahsis etmek için kullanılabilir, ama nihayetinde bu sınırlı bir güçtür, öyle ki onun etkileri her zaman için çok sabit bir tesir alanıyla sınırlıdır. Tersine, finans sağlayanların parası, Dünya Bankası ve International Money Fund'un (IMF) operasyonlarında açıkça görülebileceği gibi milyonlarca, hatta milyarlarca insanı etkilemeye muktedirdir. Bu iki kurum, görünüşte çıkarsız ve globaldir, ama gerçekte ABD politikalarını yürütmekte, bütün ulusların maliyelerini sadece ücretlilerin parasına (ödeme aracı olarak para) dönüştürmektedir.[60] Yaşamın Birinci Dünya standardının bir yardım eli uzattığına ikna edilerek, Üçüncü Dünya ulusları, aslında bir şey yapılabilse de yurttaşların çoğuna hiçbir faydası olmayan çeşitli altyapı projelerine girişmek için büyük borç yükü altına girmişlerdir. Gerekli faiz ödemeleri onların ulusal ekonomilerini emdiğince, bu borç onları birer köle durumuna indirger.[61]

Uyarlaması için Üçüncü Dünyanın ikna edildiği düş, ödeme aracı olarak parayı finans parasına dönüştürme düşüdür

> tatbik edilmemiş dönüştürülebilirlik ilkesinin gölgesi olmaksızın hükmedilen sınıfların hiçbir bütünleşmesi [gerçekleşmez]... öyle ki bu, en avantajsız yaratığın Arzusunun, bütün ekonomik kavrayışlardan veya yanlış kavrayışlardan bağımsız olarak, kapitalist toplumsal sahanın bütününe tüm gücüyle yatırım yapmasını sağlamak için yine de yeterlidir (AO, 249-50, 272).

Dolayısıyla Deleuze ve Guattari, çağdaş toplumda arzuyu kontrol edenin bankalar olduğunu söyleyebilecektir. Bu, *Anti-Ödipus*'un yayınlandığı 1972 yılında olduğu kadar bugün de doğrudur; hatta bugün eskisinden daha doğru olduğunu söylemek bir abartı olmayacaktır.[62]

> İki ayrı büyüklük düzenini [yani iki ayrı para türünü] aynı analitik birimle ölçmek saf bir kurgu, galaksiler arası veya atomlar arası mesafelerin metreler ve santimetrelerle ölçülmesine benzer kozmik bir dolandırıcılıktır. İşletmelerin değeri ile ücretlilerin emek güçlerinin değeri arasında hiçbir ortak ölçü yoktur (AO, 250/273).

Michael Parenti'nin öne sürdüğü gibi, "gelişme" gibi terimler ("kamu gelişimi" ya da "gelişen dünya" gibi bürokratik teknik sözlerde bulunabileceği gibi), tam da bu gerçeği saklamak için seferber edilir. Çağdaş kültürel çalışmaların "Birinci Dünya" ve "Üçüncü Dünya" gibi etiketleri sözde bunların elitist olduğu gerekçesiyle reddetmesi, "Washington Konsensüsü"[63] olarak bilinen mevcut durumdan bihaberlerse de sadece suça iştiraktir.

Kapitalist sistemin kalbindeki bu düalizm, Marx'ın kâr oranlarının düşme eğilimi olarak tanımladığı kendi iç dinamiğine sahiptir. Kapitalist yatırım her zaman bu sorunla karşılaşır. Bir yatırımın ne kadar kârlı olduğu

önemli değil, kâr-yapma oranı zamanla düşüşe geçer. Görece basit bir örnek vermek gerekirse, konut yapımında fiyatlar, bir yıllık dilimde evlerin maliyetini etkin bir şekilde ikiye katlayacak şekilde (ki bu baş döndürücü bir kâr-yapma oranıdır) yüzde 100'e kadar artabilir. Yılın başında evin maliyeti 100.000$ ise, yıl sonunda 200.000$ edecektir. Eğer aynı kâr-yapma oranı devam ederse, ikinci yılın sonunda 400.000$ olacaktır vs. Borçlanma maliyetini, başka bir yerdeki gayrimenkullerin görece maliyetini, ücretlerdeki gerçek artışı vb. de içeren birçok dışsal etmene bağlı olarak, konut pazarında bu kâr-yapma oranı bir yıldan daha fazla nadiren sürer, bu dönemlerden "canlılık" olarak söz edilmesinin nedeni budur. Bunlar kısa sürelidir ve sonuçta güçlüdür, ama nihayetinde sürdürülemezdir. Zeki emlak yatırımcıları bunu bilir ve kâr-yapma oranını sürdürmek için sürekli olarak bir sonraki canlılık dönemini kollar. Geniş bir ölçekte, imalat Birinci Dünyadan Üçüncü Dünyaya kaydırılmıştır; aynı sebeple: *kâr oranını sürdürmek için*. Ürünleri Üçüncü Dünyanın düşük ücretli bölgelerinde imal etmek çok daha ucuzdur, ama bu maliyet hesapları tüketicilere nadiren yansır. Onlar daha çok, kâr payı ve hisse sermayesinin artması şeklinde doğrudan şirket yöneticilerine ve hissedarlara geçer. Kâr oranlarının düşme eğilimi, kapitalizm için hiç durmaksızın tekrar eden "krizdir," ama aşmaya çalıştığı bir kriz değil. Doğrusu, sisteme güç veren, onun tükenmek bilmeyen enerjisini sağlayan temel motordur. İşte Deleuze ve Guattari'nin sistemin sadece bozularak çalıştığını söylerken kastettikleri budur.

> Eğer kapitalizm tüm toplumların dış sınırı ise, [ilkel yerliyurtlu makineyle ilişkili olarak yukarıda öne sürdüğüm gibi], kapitalizm kendi açısından hiçbir dış sınıra sahip olmadığı, ama sadece sermayenin

> kendisi olan, ve karşılaşmadığı ama her zaman yerinden-ederek yeniden-ürettiği iç bir sınıra sahip olduğu içindir bu (AO, 251/274).

Kapitalizm kendi tetiklediği krizin üzerinde büyür. Deleuze ve Guattari bu süreci "şizofrenikleşme" olarak tanımlar, öyle ki burada, kapitalizm birikimden doğan krizi merkezden çevreye (ve tekrar merkeze) aktarır. Bu süreç aynı zamanda "azgelişmişliğin gelişmesi" olarak bilinir, kapitalizmin global perspektifinden bakıldığında merkezin kendi kâr oranını arttırmasını sağlarken, çevredeki yerel endüstrinin (tüm sektörleriyle—birincil, ikincil, ve üçüncül) çökmesine neden olur (AO, 254/277). Ama değişmedeki iştahına rağmen, hatta bu, geleneklerin yok edilmesi anlamına gelse de, genel olarak kapitalizm özünde tutucudur. Yeniliği sadece, eğer kârlıysa kucaklar. "Genel olarak buluşların takdimi, her zaman için bilimsel olarak gerekli olduğu zamanın daha ötesine ertelenme eğilimindedir, ta ki piyasa tahminlerinin onların büyük ölçekte kullanımını haklı çıkardığı ana kadar" (AO, 254/277). Bunun doğru olduğu, özellikle de içlerinde en berbat suçluların ABD ve Avustralya olduğu ülke hükümetlerinin, iklim değişimi tehlikesi için verdikleri, ceza gerektirecek ölçüde gevşek yanıtlarda açıkça görülebilir. Bu bir bakıma, bizi neoliberal bir hükmü kabul etmeye zorlar; yani küresel ısınma sorununa bulunabilecek tek çözüm, bazıları için ne kadar tatsız olabilse de (eklemeliyim ki benim için de) pazarın bulabileceği bir çözümdür, çünkü kapitalist toplum sadece kâr yapma fırsatına tepki verir.

Eğer hükümet, çevreye duyarlı bir işletme pratiğini kârlı hale getirirse, bu durumda iş çevresi memnuniyetle onu kucaklayacaktır. Bu, Avrupa Birliği'nin karbon salınımı için uyarladığı "gözden geçir ve ticaretini yap" modelinin arkasındaki düşüncedir: işletmelerin karbon

salınımlarını azaltmalarını gerektirir (salınım kotası tahsis edilerek), ama aynı zamanda, verimlilik sayesinde elde edebilecekleri fazla kotayı satmalarına izin verir. Bu şekilde, sayısı çok da az olmayan yorumcunun eleştirdiği gibi, Avrupa'da hükümetler etkin bir şekilde, iş çevrelerine bedelsiz olarak yeni ve değerlenme potansiyeli olan bir varlık vermektedir. Tersi durumda ise, şimdi işletmelere salınımı gönüllü olarak azaltmaları için güçlü teşvikler verilmiş olmasıyla, onların iyi işletmecilik anlamında daha yeşilci bir tutumu benimsemeleri ümit edilmektedir. Bu stratejinin çalışıp çalışmayacağını zaman gösterecek. Benzer bir modelin on yıl önce sülfür salınımı için kullanıldığı ABD'de işe yaramıştır. Fakat bu, despotik çağdan itibaren devletin rolünün dramatik olarak değiştiği anlamına gelir: artık artı-değer soğurmaz, ama kapitalizmin büyüdüğü koşulları yaratarak ona katkı verir (AO, 255/278).[64]

Ama Deleuze ve Guattari'nin ilgilendiği kadarıyla, kapitalizmin gerektirdiği kati şey ekonomik değişimler dahi değildir. Önemli olan şey, onun ürettiği toplumsal makinenin doğasıdır. İlk bakışta çelişikmiş gibi görünen iki ana niteliği vardır: bir yandan, kökten bir kod-çözümü süreci vasıtasıyla üretim(-fazlalığını) tetikler, ama diğer yandan, toplumun her düzeyine üretim-karşıtlığını sokarak bu üretimi yavaşlatır. Görmüş olduğumuz gibi, ilkel yerliyurtlu makine, toplumsal birimi, arzu akımlarını kodlayarak, onlara bir anlam vererek kurmuştur; despotik makine bu kodları serbestleştirir, ama aynı zamanda üst-kodlayarak onları kendi rejimine bağlar. Onları kutsal içeriklerinden arındırır ve aynı zamanda "iyi toplum" olarak tanımlanan şeyin parçası kılarak tinselleştirir. Dolayısıyla, önceki bir örneği kullanacak olursak, eğer ilkel toplumda evlilik öncesi cinsellik yasaklanmışsa, bunun nedeni onun tanrıları gücendirmesidir, sonra despotik rejimde sermayenin pürüzsüz aktarımını

tehdit ettiği için yasaklanmıştır (örneğin gayrimeşru çocuklar mülkiyetin varisi olamayacaktır).

Kapitalist kod çözümü, tüm kodları bütünüyle keyfi veya daha ziyade saf işlevsel kılarak, onları anlamlarından arındırır, yani kurallardan, düzenlemelerden, yasalardan, yönetim kurallarından vb. Bu bağlamda kod çözümü, yorumlama ya da deşifre etme anlamına gelmez, kodları tam olarak defetmek anlamına gelir. Onların yerini aksiyomatik alır.[65] "Neden kapitalizmin bir kodun yerine sadece bir başkasını geçirdiği, yeni bir kodlama türünü yürürlüğe koyduğu söylenemez?" (AO, 268/294). Çünkü aksiyomatik, türsel olarak koddan farklıdır; o kabul edilemezdir:

> bir tane bile ekonomik ya da mali faaliyet yoktur ki, bir koda göre tercüme ediliyor olduğunu farz etsin, kendi kabul edilemez doğasını, yani kendi içsel sapkınlığını ya da özsel kinizmini açık etmesin (kara vicdan çağı, aynı zamanda salt kinizm çağıdır) (AO, 268/294).

Kapitalizm inanabileceğimiz bir şey değildir—pazara "inandıklarını" iddia eden serbest pazarcılar bile esasında inanmaz, inansalar onun düzenlenmesini talep etmezlerdi. ABD global pazarlara serbest erişimi talep eder, ama kendi pazarına değil: kendi pazarları sıkı bir denetim altındadır. Ama bunu söylemiş olmakla beraber, kapitalizmin akımları kodlanabilir değildir: para, her şeye ortak bir ölçü veren genel eşdeğerliktir, ama kendinde para, ona anlam veren tüm girişimlerden serbestleşir (bir zamanlar paranın teminatı olarak hizmet gören altın standardından olduğu gibi) (AO, 269-70/294).

Kapitalizm, işlemek için inancımızı gerektirmez ama düzenlenmeyi gerektirir. Damping gerektiren akımları, eğer sistemi harabeye çevirmeyeceklerse serbest bırakır.

Üretimin yanında üretim-karşıtlığını da üretmesi gerekir. Buluşlara yönelik güdünün budalalığın imalatıyla karşılanması gerekir. "Devlet, onun polisi ve ordusu, devasa bir üretim-karşıtlığı işletme şekillendirir, ama üretimin kalbinde, ve bir düzenleyici olarak" (AO, 256/280). Üretim-karşıtlığı aygıtı iki anahtar işleve hizmet eder:

> Bir yandan, üretim fazlası kaynakları soğurmak yoluyla her zaman bolluğun olduğu yere eksikliği davet etmek, büyük toplanışların içinde eksiklik üretmek olan kapitalizmin en yüksek amacını gerçekleştirmeye tek başına muktedirdir. Diğer yandan, soğurma ya da gerçekleşmeyi icra eden ve gruplarla bireylerin sistem ile bütünleşmesini temin eden *budalalığın* [*connerie*] eşdeğer bir akımı ve bir sermaye ile, bilgi akımını ve sermayeyi tek başına ikiye katlamaktadır (AO, 256/280).

Deleuze ve Guattari'nin aklındaki, bazı zamanlar "askeri-Kesynesçilik" olarak söz edilen şeydir; öyle ki bu süreçte hükümetler, ekonominin başlıca dayanak noktası olarak askeri altyapıyı kullanırlar. Hiçbir hükümet "askeri-Keynesçiliği" ABD'den fazla uygulamamıştır, hem de bitmez tükenmez hükümet-dışı harcama retoriğine rağmen. Gerçek şu ki, ABD kendi ordusu için Hindistan'ın GSYİH'sinin tamamına denk bir harcama yapmakta, ama hala yeterince harcamamış olmaktan endişe duymaktadır. Askeri harcama istatistikleri insanın aklını başından alacak ölçüdedir, ama doğrudan budalalık imalatına yönelik tek bir örnek verecek olursak: bir avcı jetin maliyeti (örneğin FA-18) 300 milyon dolara kadar çıkmaktadır ki, 5000 kişiyi üniversiteye yerleştirmek için yeterli olduğu tahmin edilmektedir. Meşhur hayalet bombardıman uçaklarının maliyeti bu tasvirin birkaç kat üstündedir. Bu arada, ABD'de yüksek eğitim gitgide pahalı, ve

varlıklı azınlık hariç kimsenin ulaşamadığı bir alan haline geliyor. Ama Deleuze ve Guattari bunların sadece hükümetlerin yaptığı budalaca seçimler olduğunu kastetmez, gerçi elbette bu noktaya karşı çıkacak değillerdir; ama budalalık diye daha ziyade, rıza göstermenin, "bu dünyaya inanma nedenlerinin" (Deleuze'ün sinema üzerine olan kitaplarındaki bir ifadeyi uyarlayacak olursak) sabit akımının imalatını kastederler. Nihayetinde, politikanın yerine ekonomiyi koymanın biçimini alır bu. Rancière'in öne sürdüğü gibi, "ekonomik gereklilik," postmodern çağdaki tüm hükümetlerin sloganı, politikaya karşı oynanacak çok güçlü bir depolitizasyon kartıdır.[66] Ekonomiyi politik meşruiyetlerinin kaynağına (bir başka deyişle, organsız bedenlerine) dönüştüren neoliberaller hariç, onun nihai belirleyici fail olduğuna dair Althusser'in hükmünü kimse anlamadı.

> Marx sıklıkla, kapitalistin, kendine özgü kinizmini saklamadığı altın çağını ima etmiştir: en azından başlangıçta, yapıyor olduğunu, artı-değer gasp ettiğini bilmiyor olamaz. Peki bu kinizm nasıl gelişmiştir, hem de şunu söyleme noktasına gelecek kadar: hayır, kimse soyulmuyor! (AO, 259/284)

Bu bizi, kar oranlarının düşme eğiliminin yanı sıra ve onun tamamlayıcısı olarak, Deleuze ve Guattari'nin uyarladığı ikinci Marksist yasaya götürür: karşılık verilmiş eğilim yasası.

> Bunun sebebi, görmüş olduğumuz gibi, diğer toplumsal oluşumların kodladığı ve üst-kodladığı akımların kod çözümünü kapitalizm ortaya çıkardığınca, aslında onun bütün toplumların sınırı olmasıdır. Yine de her toplumun *göreli* sınırı ya da kesilmesidir, çünkü kodların yerine, yersizyurtsuzlaşmış bir soci-

> us olarak ama diğer bütün sociuslardan daha merhametsiz bir tanesi olarak, akımların enerjisini sermayenin bedenine bağlı halde tutan aşırı katı bir aksiyomatik geçirmektedir (AO, 267/292).

Şizofreni, görmüş olduğumuz gibi arzunun tüm akımlarının genel bir serbestleşmesini ortaya çıkardığınca toplumun gerçek ya da *mutlak* sınırıdır.

> Bu nedenle şizofreninin kapitalizmin *dış sınırı* olduğu ya da onun en derin eğiliminin sonuçlanışı olduğu, ama kapitalizmin ancak, geniş bir ölçekte daimi olarak yeniden-ürettiği kendi içkin sınırlarını onun yerine koyarak, bu eğilimi engelleyerek işlediği ya da bu sınırı ötelediği ve yerinden-ettiği söylenebilir. Bir yanda kodunu çözdüğü şeyi diğer yanda aksiyomlaştırır. Eğilime karşı koyma hakkındaki Marksist yasanın yeniden yorumlanmasının zorunlu olduğu tarz budur (AO, 267/292).

Bugün dinlere ve geleneklere tahsis edilen rol şudur: kapitalizmin kendi bedeninden söktüğü serbestleşmiş akımları soğurmak. Deleuze ve Guattari'nin yeniden-yerliyurtlulaşma ile kastettikleri şudur: arzuyu yeniden bağlamak. Müslüman kızların okulda *başörtüsü* takması hakkındaki yakın zamanlarda Fransa'daki tartışmayı göz önüne alın. Buradaki sorun Fransa'nın onu neden yasaklamak (çünkü bu oldukça aşikardır) istediğinden ziyade–
–bunu yapmanın politik anlamda iyi etkileri olmuştur (Le Pen'in durumunda Başkanlığı kazanması için neredeyse yeterliydi)—Fransa'da böyle bir gereklilik olmamasına rağmen kızların neden öncelikle bunu giymeyi istemek zorunda kaldığıdır. Gerçekte 2003'te, Fransa'da okula giden 250.000 Müslüman kızın aslında yaklaşık 1200'ü herhangi bir *başörtüsü* takıyordu. Takmama özgürlükle-

rine rağmen başörtüsü takma kararlarının bariz bir açıklaması, bunun, kendilerine ait olmayan bir kültürde kendilerine ait bir uzam için pazarlık yapmanın aracı olarak, Müslüman kimliğini inşa etmelerini sağladığı şeklindedir.[67] *Başörtüsü* takmaya zorlanmaları şöyle dursun, birçok Fransız feministin iddia ettiği gibi ataerkil öğreti tarafından ezildiklerinin bir göstergesi olması şöyle dursun, okula giden Müslüman kızlar bunu yaparlar, çünkü bu onlara yetki veriyordu. *Başörtüsü* yeni-yeryurttur, bütünüyle modern bir işlevi olan arkaizmdir (AO, 279/306). Modern toplumlar iki kutup arasında yakalanmışlardır.

> Kod çözümü ve yersizyurtsuzlaşmadan doğma olup despotik makinenin harabelerinde yükselen bu toplumlar, üst-kodlayıcı ve yeniden-yerliyurtlulaştırıcı bir birlik olarak yeniden canlandırmayı diledikleri Urstaat ile onları mutlak bir eşiğe doğru süren prangasız akımlar arasında yakalanmışlardır (AO, 282/309).

Sonuçta modern toplumlar iki yöne doğru çekilirler: "arkaizm ve fütürizm, neoarkaizm ve eski-fütürizm, paranoya ve şizofreni" (AO, 282/309-10). Tüm bunlardan anlaşılması gereken can alıcı şey, her tür toplumu yapılandıran ittifak ve hısımlık ilişkilerinin, önceki yerliyurtlu ve despotik rejimlerin aksine artık insanlar için geçerli olmadığıdır. Modern devlette bu ilişkiler para için geçerlidir. Bu durumda, "aile, artık hakim olmadığı şeyi ifade etmek için uygun kılınmış bir mikrokozmos haline gelir" (AO, 286/315). Aile, modern sistemde tüketimin nesnesi haline gelir. İşte bu zeminde Ödipus nihayet kök salabilir. "Ödipal üçgen, kapitalizmin toplumsal yeniden-yerliyurtlulaştırma için sarf ettiği tüm çabalara tekabül eden kişisel ya da özel yeryurttur" (AO, 289/317). Amacı, ar-

zunun hareketine yönelik olarak, *dış* sınırı (yani şizofreni) kontrol edebilecek bir *iç* sınır yaratarak, şizofreni tehlikesini, modern kapitalist makinenin mutlak sınırını savuşturmaktır.

ŞİZOANALİZE GİRİŞ

Küçük bir ilave çaba her şeyi altüst etmeye ve nihayet bizi başka uzak yörelere vardırmaya yeterlidir.

Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Ödipus*

Şizoanalizin tek bir amacı vardır—devrimci, sanatsal, ve analitik makinelerin birbirinin parçaları ya da çarkları gibi çalışmasını temin etmek.

Gilles Deleuze, *Müzakereler*

> Peki devrimci yol nedir? Çözüm nedir?
>
> Herhangi bir tanesi var mıdır?—Samir Amin'in Üçüncü dünya ülkelerine tavsiye ettiği gibi, faşist "ekonomik çözümün" tuhaf türden bir diriltilişi olarak dünya pazarından geri çekilmek mi? Yoksa karşıt bir yöne ilerlemek mi? Yani pazar hareketi, kod çözümü ve yersizyurtsuzlaşma içinde çok daha uzağa ilerlemek mi? (AO, 260/285)

Belki de yeterince uzağa yol almadık? Belki de mevcut sistemin sonunu getirecek araçlar onun içinde bulunuyordur?[68] Deleuze ve Guattari, psikanalizin bu sorunu çözmede hiçbir yardımının olmayacağını öne sürer, çünkü zaten eleştirmeyi amaçladığı sistemin bir parçasıdır. Peki şizoanaliz ne önerir? Deleuze ve Guattari, eğer dev-

rimci olmak istiyorsak takip edebileceğimiz hiçbir model önermez. Fakat devrimci hale gelmemiz için bizi daha iyi bir konuma yerleştiren, görünüşte tüm devrimcilerin mustarip olduğu birçok ihanete, yani içerden gelen ihanetlere karşı silahlanmak istiyorsak takip etmemiz gereken üç görevin çerçevesini çizerler—biri olumsuz ve ikisi olumlu. *Anti-Ödipus*, karşı-devrim karşıtlığı olduğu ölçüde devrimci değildir. Foucault'nun önsözde uyarısını yaptığı içimizdeki faşist kesinlikle karşı-devrimcidir, devrime inancını kaybetmiş, inanma cesaretini ve değişim istemini kaybetmiş devrimcidir. Bu anlamda, *Anti-Ödipus* hem sağın kinizmine hem de solun yenilgiyi kabullenmesine yönelik bir polemiktir.

Olumsuz görev

"Yıkın, yok edin: şizoanalizin görevi bilinçdışının yıkımı, tam bir temizliği, tam bir küretajı vasıtasıyla ilerler" (AO, 342/371). Yok edilmesi gereken şey nedir? Ödipus, ego, süperego, suç, yasa, hadım-edilme, tüm bu şeylerin kaynağının kökü kazılmalıdır. Bu, psikanalizde yapılan gibi basitçe bu şeyleri "çözme" sorunu değildir, çünkü bu sadece bir şeyi daha iyi korumak amacıyla yok eder. Psikanalizde suçumuzdan kurtulmak yerine onu çözeriz, ama ona sahip olmak, onu çok daha fazla içselleştirmek için. Psikanalizin bizden talep ettiği feragat ve tasdik için hadım-edilme kaygımızla başa çıkarız. Lacan'ın talep ettiği gibi semptomlarımızı tanımak, semptomlarımızı, yani suçu, yasayı ve hadım-edilmeyi bertaraf etmek ile aynı şey değildir. Ödipus'tan bu anlamda kurtulmak sadece onu bir fikre dönüştürmek anlamına gelir, öyle ki bu, onun en zehirli biçimidir. "Zehri ancak bir fikir zerk edebilir" (AO, 343/372). Deleuze ve Guattari'nin aklındaki yok etme işlemi, amacıyla ve sonucuyla, psikanalizin düşündüğü bir şeyden çok daha kök-

lüdür. Zaten görmüş olduğumuz gibi, Ödipus'tan kurtulmak hem bir sorun hem de bir çözüm olarak ondan kurtulmaktır. Dolayısıyla Ödipus tuzağından kaçmak için ne Ödipallik-öncesi evreye gerilenir ne de Ödipallik-sonrası bir evre tasarlanır. Sonuçta söz konusu olan şey, Ödipal temsillerin arkasındaki ve altındaki arzunun Ödipal-olmayan faaliyetini yeniden keşfetmektir. Özünde yok etmek, yaşamlarımıza sayesinde yapı ve amaç verdiğimiz yanılsamaların (yani Deleuze ve Guattari'nin terimleriyle yeryurtların) karmaşık bir kümesini feshetmenin pratik bir tarzıdır. Ama bu aynı zamanda politikayı gerektirir. Belki tek etkili politikanın pratik bir tanesi olduğu söylenmelidir—bu, projenin düsturu olan "pratik Deleuzecülük[ün]" anlamı olacaktır. İşte Deleuze ve Guattari'nin yaklaşımı tam olarak böyledir.

Psikanalizle mutabık olarak Deleuze ve Guattari şu görüştedir:

> ...bilinçdışı temsil... asla maruz kaldığı bozunumlar, farklı görünümler ya da yerinden-edilmelerden bağımsız olarak kavranama[z]. Bilinçdışı temsil bu yüzden temel olarak, *yasası* sayesinde, daimi olarak yerinden-edilen bir organla ilişkili olarak bir yerinden-edilmiş temsil edileni kapsar (AO, 344/373).

Ama psikanalizin bu ilk önermeden iki yanlış sonuç çıkardığını söylerler. İlki, söz konusu eyleyicinin sadece temsil-edilmemiş temsilcinin arka yüzü olarak fark edilebileceğidir, ve ikincisi, bu eyleyicinin, temsil alanına sokulmuş temsil-edilmemiş temsilci (ya da "eksiklik") olmasıdır. Deleuze ve Guattari için bu belirli hatanın *locus classicus*'u, arzunun doğasının yasaklanan şeyden çıkarılabileceğinin varsayılmasıdır. Ensest durumunda gördüğümüz gibi (önceki alt-başlıkta), yasaklama, arzu-

yu utandırmanın, onu sahte bir imgeyle tuzağa düşürmenin yoludur.

> Ödipus elbette ki yerinden-edilmiş temsil edilendir; evet hadım-edilme elbette ki temsilci, yerindeneden eyleyici, gösterendir—ama bunların hiçbiri bilinçdışı bir malzeme tesis etmez, ne de herhangi biri bilinçdışı üretimler hakkındadır. Tümü daha ziyade, bastırıcı toplumsal üretimin yerine inançların geçirildiği, bastırılmış arzulama-üretimi yerine temsillerin geçirildiği iki ayrı kapma faaliyetinin kavşağındadır (AO, 345/374).

Belirli semptomları gerçekten bertaraf edecek etkili bir "sağaltım"ın uygulanabilmesi için, anlaşılması gereken şey bu yakalama faaliyetidir. Deleuze ve Guattari, psikanalizin bu konuda yanlış yolu tuttuğunu öne sürer; sözde psikanalitik sağaltımın tuhaf zararlı sonucu, kurtulmayı varsaydığı şeyi koruyor olmasıdır: "onlar için kişisel bir yeryurt yaratarak" (AO, 345/374) reddedilmiş inançların hayatta kalmasını ve inançsızların inanmasını sağlar.

> Bu nedenledir ki tersine, şizoanaliz kendisini bütün gücüyle kaçınılmaz yıkımlara adamalıdır. İnançları ve temsilleri, tiyatro sahnelerini yıkmak. Ve bu görev içinde hiçbir eylem pek de fena olmayacaktır (AO, 345/374).

Buradaki tüm karmaşa, "arzulama-üretiminin temsilden yola koyularak tetiklenmesine, kendi kaçış çizgileri [*lignes de fuite*] boyunca keşfedilmesine" gereksinim olmasıdır (AO, 346/375). Belirli bir etki göz önüne alındığında, bunu hangi makine üretmiştir? Sormayı öğrendiğimiz temel soru budur. Belirli etkileri üreten bir makinenin, oluştuğu tarzda işlemediğini varsaymayı da

öğrendik. Psikanalizle olan karşıtlık açıktır. Dolayısıyla, bir etkiden onun nihai sebebine giden basit bir yol yoktur. Ve görmüş olduğumuz gibi, *Anti-Ödipus*'daki kavramsal icatlara, bu gerçek tarafından sunulan analitik sorunu çözmek için ihtiyaç vardır. Gerçi burada Deleuze ve Guattari, bu amaç için en etkili araçları sunanların yersizyurtsuzlaşma ve yeniden-yerliyurtlulaşma kavramları olduğunu gösterir. Bu kavram çifti için en temel önerme şudur: "Yersizyurtsuzlaşma asla kendi içinde idrak edilemez, sadece yerliyurtlu temsillerle ilişkili olarak onun belirtileri idrak edilebilir" (AO, 347/377). Bu belirtiler, çeşitli biçimler alabilen arzulama-makineleridir— bir uçak, bir tren, bir bisiklet, dikiş makinesi ya da her ne ise. Ama bir kişi olamayacağı söylenmelidir. "Ödipal inadı ile psikanaliz, fazlasıyla kötü bir açıklama getirir; çünkü birisi kişilerin ve ortamların üzerine yeniden-yerliyurtlulaşır, ama bir diğeri makineler üzerinde yersizyurtsuzlaşır" (AO, 348/378).

Örneğin André Brink'in post-apartayt romanı *The Rights of Desire*. Baş kahraman ve yazar, altmış yaşlarındaki yorgun bir özgürlükçü Ruben Olivier, boş odasını kiralayan genç bir kadına (Tessa Butler) aşık olur. Aşklarının yolu pürüzsüz değildir. Kadın, onu sadece yatmama şartıyla sevmeyi kabul edeceğini söyler. Yine de kendisini çıplakken görmesine izin verir; ve adam da onun göbeğindeki piercingden büyülenmiştir. Adamın doğum gününde, sakladığı sürece her şeyin çok iyi olacağını söyleyerek kadın ona piercingi hediye eder ve o da onu çok değerli bularak saklar. Beklenebileceği gibi adam onu kaybeder ve her ne kadar bu sebepten değilse de Tessa ile ilişkisi son bulur. Tessa onu terk eder etmez piercingi tekrar bulur ve bir kez daha dünyada her şeyin iyiye gideceğini hisseder. Ama derhal dünyasının değişmiş olduğunu fark eder; kendisini on yıldan fazladır tecrit ettiği, şehrin dışındaki büyük evinin duvarları dışında

neler olup bittiğini görmeyi arzular. Žižek gibi konuşacak olursak, Brink Deleuze'ü okumuş olmalı demek çekicidir, çünkü Ruben ile Tessa'nın ayrılmasının nedeni tam olarak ilişkilerinin bir düşkünlükten doğduğunu fark etmiş olmalarıdır: her biri diğeri üzerine yeniden-yerliyurtlulaşır—kadının (belki) baba figürüne ihtiyacı vardır ve adamın (belki) ölmüş olan karısıyla ikinci bir şansa ihtiyacı vardır; ama her durumda ilişkileri sağlıksızdır. Çok teyatraldir ve sonuçta bunu fark ederler. Ama böyle olsa bile, bir araya gelişleri kendileri için kazdıkları küçük yeryurtları yarıp geçer, her ikisini de şizo yolculuklara sevk eder. Tessa'yı tanımasının ve kaybetmesinin ne anlama geldiğini uzun uzun düşündükten sonra Ruben şu sonuca varır: "Tessa'nın eski dünyamın durgunluğunu yarıp geçtikten sonra beni terk ettiği bu fırtınalı çölde yalnızım şimdi. Ama aynı zamanda yalnız değilim."[69] Bu çölün ortasında uğuldayan şey, yanından ayırmadığı piercingdir.

Yıkıcı görevin ilkesi, yeniden-yerliyurtlulaşmanın feshedilmesidir—Deleuze ve Guattari yeniden-yerliyurtlulaşmayı daimi bir tehdit olarak tanımlar.

> "Yola koyulmanın" [yani yersizyurtsuzlaşma] ne olduğunu çok iyi bilenler, onu doğmak ya da ölmek kadar önemsiz doğal bir şey kılanlar, insani-olmayan cinsiyetin arayışı içine kapılanlar, Lawrence ve Miller dahi, yine de antropomorfik ve fallik bir temsili, Doğuyu, Meksika'yı ya da Peru'yu şekillendirmekte olan sapa bir yeryurdu ayağa kaldırırlar. Şizonun gezintisi ya da yolculuğu bile, yerliyurtlu devreleri alıkoymadan büyük yersizyurtsuzlaşmaları icra edemez: Molloy'un sendeleyen yürüyüşü ve bisikleti, annesinin odasını bir amacın kalıntısı gibi korur vb. (AO, 346-7/376).

Yeryurtlarımız, düşkünlüklerimiz ya da sapkınlıklarımızdır. Deleuze ve Guattari için sapkınlık, basitçe, yeniden-yerliyurtlulaşmanın diğer ismidir

> sapkınlık, yalnızca yapay olanları değil, ama egzotik, arkaik, kalıntı, özel vb. tüm türleri ihtiva eder: yani sapkınlık olarak Ödipus ve psikanaliz. Raymond Roussel'ın şizofrenik makineleri bile Afrika'yı temsil eden bir tiyatrodaki sapkın makinelere dönüşür (AO, 347/377).

Şüphesiz ki karşılaştığımız diğer makineler için de aynısı söylenebilir—sadece Beckett ve Roussel'inkiler için değil, ama aynı zamanda Artaud, Büchner ve Schreber'inkiler için. Yine şüphesiz ki, Ruben'in kan kırmızısı mücevherli piercingi de sapkın bir makinedir. "Kısacası, şizofrenik arzu akımlarının, temsilin kıyılarını her zaman için yeniden şekillendiren global veya yerel yeniden-yerliyurtlulaşmaların eşlik etmediği bir yersizyurtsuzlaşması yoktur" (AO, 347/377). Bu demek olur ki, "ne anlama geliyor?" sorusunu sorduğumuzda yeniden-yerliyurtlulaşma ile meşgul oluruz, ve bu soru mümkün olmayı bıraktığında onu bir kez daha parçalamış olduğumuzu biliriz.

> Her durumda eski zeminler [yani eski yeniden-yerliyurtlulaşmalar ve onların sonucu açığa çıkan yeryurtlar] yoluyla geriye gitmeli, onların doğasını, yoğunluklarını incelemeliyiz; aşılmalarına izin veren her birinde makinesel belirtilerin nasıl gruplandıklarını araştırmalıyız. Nevrozun ödipal ailevi yeryüzünde, sapkınlığın yapay yeryüzünde, psikozun tımarhane biçimli yeryüzünde süreç her defasında nasıl yeniden zapt edilebilir, yolculuk daimi olarak nasıl sürdürülebilir? (AO, 350/380)

Bu son soruya verilecek yanıt basitçe şöyledir: yenidenyerliyurtlulaşmaları parçalamaya dair olumsuz göreve her zaman için, neden ve nasıl öncelikle yeniden-yerliyurtlulaşmların inşa edildiğinin anlaşılmasına dair olumlu görev eşlik etmelidir. Deleuze ve Guattari öz-bilgiye büyük bir değer verir—ama iç kendiliğimizi bilmemizi talep etmekten ziyade, bu iç kendiliğin nasıl inşa edildiğini bilmemizi isterler.

Birinci olumlu görev

"İlk olumlu görev, herhangi bir yorumdan bağımsız olarak özne içinde arzulama-makinelerinin doğasının, oluşumunun veya işleyişinin keşfine dayanır. Arzulama-makineler*in* nelerdir, makinelerine neyi dahil eder ve onlardan neyi çıkarırsın, nasıl çalışırlar, insani-olmayan cinsiyetlerin hangileridir?" (AO, 354/384) Bu sorulara yanıt verme noktasına ulaşabilmek için, soruşturmanın yorumsal dünyadan—hala "ne anlama geliyor?" sorusunun belirdiği dünya—, Deleuze ve Guattari'nin işlevsel ya da makinesel dünya olarak adlandırdıkları şeye uzanması gerekir. Yaşamlarımızı imal ettiğimiz tüm makineler için doğrudur bu—toplumsal, teknik ve arzulama. Deleuze ve Guattari, makinelerin parçalarını fark edebilmek için Lacancı psikanalist Serge Leclaire'den şu kuralı uyarlar:

> arzulama-makinelerinin parçaları ya da öğeleri, karşılıklı bağımsızlıkları vasıtasıyla idrak edilirler, öyle ki, birindeki hiçbir şey diğerindeki bir şeye dayanmak zorunda değildir ya da dayanmamaktadır. Onlar aynı mevcudiyetin karşıt belirlenimleri veya tekil bir varlığın farklılaşmaları (insan cinsiyetindeki erkeksi ve kadınsı gibi) olmak zorunda değillerdir, ama insani-olmayan cinsiyetin saçılımında bulunan

> türden (yonca ve yabanarısı), farklar ya da gerçekten-ayrı şeyler, ayrı varlıklar[dır] (AO, 355-6/386).

Şizoanaliz, Deleuze ve Guattari'nin "tekillikler" ya da "yoğunluklar" (yani kişi-öncesi, birey-öncesi, libidinal olarak yüklü parçalar) olarak adlandırdığı düzene ait birşeyi kastetmek için Leclaire'in "erojen beden" dediği saçılmış öğelere ulaşmazsa yeterince ileri gitmiş olmaz. Daha basit bir şekilde söyleyecek olursak, fallus ya da organizma gibi zincirleyen bir bağ ya da dışsal bir aygıtın namevcudiyetinde, toplanmış, bağlayıcı, ayırıcı, birleştirici ilişkilere taşınmış parçacıkları meydana çıkarma sorunudur.

> Şurası gerçek ki, bu saçılmanın, bir bağın namevcudiyetinin ve gerçek ayrımın koşullarının herhangi bir makinesel *rejime* nasıl izin verdiği merak edilebilir—bu şekilde tanımlanan kısmi nesneler makineleri ve makinelerin düzenlemelerini nasıl şekillendirebilir. Cevabı pasif sentezlerin doğasındadır, veya aynı kapıya çıkmak üzere, göz önüne alınan etkileşimlerin dolaylı doğasındadır (AO, 357/387-8).

"Akmaya ve kesilmeye neden olmak olan bilinçdışının gerçek eylemleri, iki farklı işlevin göreli bir arada varoluşunu ve yerinden-edilişini temin ettiğince pasif sentezin kendisine bağlıdır" (AO, 357/388). Kısmi nesneler ve onları harekete koyan arzulama-makineleri, bilinçdışının gerçek bileşenleridir. Görmüş olduğumuz gibi, bu makinesel bileşenler, bastırmanın çeşitli eyleyicileri tarafından engellenir—psikanalizin "birincil bastırma" olarak adlandırdığı şeye tekabül eden organsız beden vardır, ve sonra psikanalizin "ikincil bastırma" ya da "gerçek bastırma" olarak söz ettiği şeye tekabül eden toplum mekanizmaları vardır. Deleuze ve Guattari'nin

işaret ettiği buraya özgü sorun, ikincisinin ilkine dayalı olmasıdır: dolayısıyla şizoanalizin ilk temel görevi, ikisinin çakışmasını parçalamak, böylelikle ikincil bastırma biçiminde birincil bastırmanın desteklenişini, ve birincil bastırma biçiminde ikincil bastırmanın haklı çıkarılışını reddetmektir. Şizoanalist bunu yaparken, bilindışının yeniden üretken olmasını sağlayacak şekilde, birincil ve ikincil bastırmanın birliğini niteleyen itme ve çekme ilişkilerini yeniden düzenlemelidir. Bu vasıtayla, arzulama-makinelerinin kendi faaliyetlerini yenilemesini sağlar.

İkinci olumlu görev

Şizoanalizin ikinci olumlu görevi

bilinç-öncesi çıkar yatırımlarından ayrıldıklarınca, ve sadece onlara karşı koymaya değil, ama onlarla karşıt tarzlar içinde bir arada varolmaya muktedir olduklarınca toplumsal sahanın bilinçdışı arzu yatırımlarına ulaşmaktır (AO, 383/419).

Bununla kastettikleri nedir? Deleuze ve Guattari şu örneği verir: "kuşak çatışmasında yaşlıların gençleri en acımasız bir tarzda suçladığı görülür; arzularını (otomobil, kredi, borç, kız-erkek ilişkileri) çıkarlarının (iş, tasarruf, iyi bir evlilik) önüne koydukları için" (AO, 384/419). Buradaki sorun, "ham arzu"—araba sahibi olma, kredi kartı edinme vb. arzusu—olarak tanımladıkları şeyin zaten arzu ve çıkarın karışımı, "arzu ve çıkar bileşkeleri, arzunun ve çıkarın tam olarak gerici ve belli belirsiz devrimci olan biçimlerinin bir karışımı" olmasıdır (AO, 384/419). Kendi sözleriyle, durum tamamen "karmakarışık"tır. Bu sorunun sakladığı şey şüphesiz ki, karmaşayı nasıl çözeceğimiz ve dolayısıyla önümüze koydukları ikinci görevi nasıl başaracağımızdır. Yanıtları, şizoana-

lizin cinselliği şeylerin düzeni için bir belirti olarak kullanması gerektiğidir. Fakat, ve *Anti-Ödipus*'un bu bölümünün asıl noktası budur, "cinsellik, bilinçli olsun veya olmasın en titiz sansürcülerin, Lawrence'ın sözünü ettiği gri beyefendilerin zaferini temin etmeye muktedir narsisistik, ödipal ve hadım-edici koordinatlarda alıkonulduğu sürece" (AO, 384-5/420) işe yaramayacaktır bu. Dolayısıyla arzu ve çıkar karmaşasını çözmek, gerçek, makinesel arzuyu, onun aileci ve istimnacı, yani fantezi olan ötekisinden ayırt etmektir.

> Örneğin homoseksüellik, heteroseksüellik ile dışlayıcı bir ayrım ilişkisi içinde yakalandığı sürece (arzunun kodu çözülmüş akımları içinde—kapsanan ayrımlar, yerel bağlantılar, göçebe birleşimler—onların birbirlerini kapsayışlarını ve yanal iletişimini ortaya çıkarmaktan ziyade, her ikisini de, yalnızca iki iletişimsiz dizide onların farklılaşmalarını temin etmeyi üstelenen ortak bir ödipal ve hadım-edici kökene havale eden bir ilişki), hiçbir "homoseksüel hareket" mümkün değildir (AO, 384/420).

Cinsellik, eğer en başta cinsiyet farkı mekanizmasını sökmez ise özgürleşemeyecektir. Deleuze ve Guattari'nin cinselliğe yönelik konumu basit ve köktendir. Eğer güç yatırımlarına hizmet etmeyi bırakırsa cinsel ayrım varolmayacaktır. Kültürel olarak, cinsiyetler arasındaki sadece biyolojik farkları gözlemleriz ve hatta onları takıntı düzeyine getiririz, çünkü bunu yapmak toplumsal çıkarımız dahilindedir. Cinsel farklılık, gücün, kendisini icra etmek için kullandığı araçtır. Esas nokta, cinsel özgürleşmenin (kadınların veya erkeklerin, veya homoseksüellerin, transseksüellerin vb.), tüm çıkar sahibi taraflara yararlanma "hakkını" genişleterek değil, ama çıkar

etmenini bütünüyle yok etmeye çalışmakla elde edilecektir. Hem sorundan hem de çözümden kurtulunmalıdır.

> Şizoanaliz, bir öznedeki, toplumun bu özneye dayattığı ve ona bir cinsiyet tahsis eden antropomorfik temsilin ötesindeki *n*... cinsiyetin değişken analizidir. Arzulama-devriminin şizoanalitik formülü en başta şu olacaktır: cinsiyetlerinden her biri için (AO, 325/352).

Dört tez

1. Bilinçdışının her libidinal yatırımı toplumsaldır ve toplumsal-tarihsel sahaya yöneliktir (AO, 375/409).
2. İki tür toplumsal yatırım vardır: grubun ya da arzunun bilinçdışı toplumsal yatırımı, ve sınıfın ya da çıkarın bilinç-öncesi yatırımı (AO, 377/411).
3. Bilinçdışının ailevi-olmayan libidinal yatırımları, bilinçdışının ailevi yatırımlarından önce gelir (AO, 390/427).
4. Arzunun bilinçdışı toplumsal yatırımlarının iki ana türü vardır: paranoid, gerici ve faşizan veya şizoid, devrimci ya da ütopyacı (AO, 401/439).

Çok geçici bir tarzda, dört tezi, Tom Frank'in ABD'nin muhafazakar-oluşunun ikna edici bir tarifi olan çok satan kitabı *What's the Matter with Kansas?*'ı okumak için temel bir çerçeve olarak kullanmakla, çağdaş kültürel ve politik sahnenin ne anlama geldiği hakkında tam bir şizoanalizin ne olabileceğinin hissine sahip olabiliriz. ABD 2004 federal seçimlerinden kısa bir süre önce çıkan Frank'in kitabı, George W. Bush'u ikinci dönem için Beyaz Saray'a gönderen sağa savrulmayı isabetli olarak tahmin etmiştir. Amerikan halkının savaş yanlısı Bush II rejiminden kurtulabilmesinin ilk fırsatı

olarak bu seçim, sonuçta "Teröre karşı savaş" için, veya özellikle de ABD emperyalizminin tavrı için bir halkoylamasıydı. Seçmenlerin, önlerinde olup biteni birer yabancı gibi izlemesi (ABD'nin global rolü göz önüne alındığında, dünyanın geri kalanının ABD'de oy kullanmasına izin verilmesi gerektiğine dair eleştirilere katılıyorum), Bush II'den kurtulmaya ikna olmaları için gerekli tüm kanıtlar olarak görünüyordu: birkaç bin Amerikan askeri Irak'ta şimdiden ölmüş veya yaralanmıştı, Abughraib skandalı şimdiden patlak vermişti ve memurların tutumlarındaki vahşet tüm Amerikalıların görmesi için oradaydı; eğer bakmaya zahmet etmişlerse. ABD ekonomisi sendeliyordu—işsizlik yükseliyor, dolar düşüyordu, bütçe açığı şişiyor ve sağlık harcamaları azalıyordu—ve memleket güvenli dahi değildi. Buna rağmen Bush II rejimi geri döndü, gerçi büyük bir farkla ve özellikle de sallantıdaki Ohio gibi hileli oy pusulalarının yardımı olmadan değil.[70] Tüm bunlar, eğer seçmen seçim öncesinde bu kadar kinik olmasa da, seçim sonrası öyle olacaklarını telkin eder.

Böylesi bir bağlamda, Slavoj Žižek'in kinizmi kendi çağdaş politik analizinin köşe taşı yapan yeni teorik hamlesinin anlaşılmasında güçlük yaşanmayacaktır; hem toplumu değiştirmek isteyen herhangi bir grubun karşılaşması—veya daha ziyade baş etmesi—gereken temel sorundur, hem de mevcut politik durumun neden bu kadar karmaşık ve nihayetinde kökten değişimin neden bu kadar imkansız göründüğüne dair teorik ve sosyolojik soruya eksiksiz bir yanıttır. Ona göre sorun yaygındır, çünkü temel tavrı—Octave Mannoni'den aldığı bir ifade de özetlenmiştir: "Je sais bien, mais quand meme..." ("çok iyi biliyorum, yine de aynı...")—, sadece herhangi bir ahlaka dayalı eylemi gerektiren davranışları değil, *bütün* toplumsal ve kültürel davranışları biçimlendirir.[71] Hepimizin kinik olduğunu söylemez, ama dünyadaki

normal varolma tarzımızın bilgiyi görmezden gelmeyi gerektirdiğini telkin eder, ve bu da bizi kinik görünüşe yatkın kılmaktadır. Žižek, savına destekleyecek şekilde, gündelik yaşamda bilgiyi görmezden gelmeye dair sayısız örnek verir: Cebimdeki nakit paranın gerçekte değersiz olduğunu biliyorum, yine de öyle değilmiş gibi hareket ediyorum; Noel Babanın gerçekte olmadığını biliyorum, yine de varmış gibi hareket ediyorum; banka bilgilerimin gerçekte gizli olup olmadığını bilme imkanımın olmadığını biliyorum; yine de öyleymiş gibi hareket ediyorum. Donal Rumsfeld'in Abu-ghraib skandalı üzerine olan makalesini uyarlayarak, Žižek bu görmezden gelinmiş bilgiyi "bilinmeyen bilinenler" olarak adlandırır; kesinlikle Freudcu bilinçdışı olan bildiğimizi bilmediğimiz şeyler, "Lacan'ın dediği gibi 'kendisini bilmeyen bilgi'dir."[72]

Žižek için ideoloji, temelde bir gerekçeyi somutlaştırırken bilinenin görmezden gelinmesinin ikili sürecidir (ya da politik akıl hocaları gibi konuşmak gerekirse, "aldatma ve değiştirme"dir)—Irak'ta kitle imha silahları olmadığını biliyorum, yine de Saddam Hüseyin indirilmesi gereken berbat bir diktatördür. Bu şekilde söylendiğinde, kinizm aslında çağdaş toplumdaki ideolojik makyaj hakkındaki büyük şaşırtıcı muameleyi açıklıyor gibidir. Bush II destekçilerindeki şaşırtıcı ölçüde şüphe eksikliğini başka nasıl açıklayabiliriz ki? Fakat kavramsal olarak kinizm, geri dönüşlerin sönmesine dair yasaya tabidir. Önermesi, "çok iyi biliyorum..." ampirik olarak desteklenebilir değildir. 2004'te Bush II destekçileri, onun Başkan olarak muhtemelen yaptıklarını "çok iyi biliyor" gibi değillerdi. Şüphesiz ki 2000'de, onları iki kazanılamaz savaşa bulaştıracağını, çevre koruma yasalarını yağmalayacağını, ulusal bütçe açığını hiç olmadığı kadar yüksek düzeylere çekeceğini, veya seçildiğinden beri icra ettiği diğer berbat eylemleri bilemezlerdi.

2004'te bu bilinirken, Tom Frank'ın kitabına konu olan Kansas'taki seçmenler bu eylemlerden herhangi birinin yanlış olduğunu biliyor muydu ya da buna inanıyor muydu? Önceden mavi ama sonradan kırmızının kalesi olan eyaletlerdeki başka seçmenlerle birlikte, iki kazanılamaz savaşa, çevre koruma yasalarının yağmalanmasına, ulusal bütçe açığının yükseğe çekilmesine devam edilmesi için bilerek mi oy vermişlerdi? Veya Bush II'ye durumu tersine çevireceğini umut ederek mi oy vermişlerdi? Peki seçmenlerin, her ne kadar Bush II onları savaşa sokmuşsa da (ki bunun için aksi yönde oy kullanmak isterlerdi), ne olursa olsun savaşta onları en iyi gözetecek kişinin o olduğunu ve dolayısıyla ona oy vermeleri gerektiğini düşünerek, pragmatik bir tarzda sorunları dengelemiş olması olası değil midir? Kinik bir hesapla?

Bu bağlamda "onlar"dan söz etmek açıkça analitik bir kurgudur—sadece söz konusu ABD seçimini konuşacak olursak, buradaki "onlar" yüz milyonlarca insanı kapsar ki, aslında hepsi oy da kullanmamıştır. Esasında oy kullanmayanlar kullananlardan çok daha fazladır, öyle ki bu, ona sadece bir oy vermenin mi yoksa oy vermekten kaçınmanın mı daha çok ya da daha az kinik bir tavır olduğuna dair başka bir sorular kümesine neden olur. Bunlar elbette ki geçici konulardır ve Tom Frank'in bunlarla uğraşmamak için iyi bir nedeni vardır. O daha çok dünyaya ve nihayetinde kişisel olarak ilgilendiği emek sorununa odaklanır. O halde şunu sorabiliriz, 2004'te Kansas seçmenleri Bush II rejiminin işsizlik durumuna çare olmayacağını bilmesine rağmen başka türlü inanmayı mı seçmişti? Tom Frank'in yaptığı gibi bu konuyu özellikle ele alıyorum, çünkü Kansas'ın rengini açıkça kırmızı olarak gösterdiği 2000 seçiminde, temel ağırlık noktası savaş değil ekonomiydi (kesin olmadığı söylenebilir, çünkü seçimin gerçek sonucuna seçmen değil Temyiz Mahkemesi karar vermişti). Ne olursa olsun, bu so-

runun yanıtı hayır[dır], Kansas seçmeni böylesi bir bilgiye sahip değildi.

O halde ABD'deki sağa dönüşü açıklamak için Marksist "yanlış bilinç" kavramını diriltmek uygunmuş gibi görünür. Aslında bu fikre doğrudan başvurmasa da, sadece birkaç neslin açıkça bu kanaatten beslendiği bir ortamda Kansas'taki politik dönüşüme (sola-yatkın işçi eyaletinden sağ-kanat işçi-karşıtı eyalete) dair Frank'in açıklaması, Kansaslıların "ne yaptıklarını bilmedikleridir." Ona göre bu ideolojik kaymanın, ekonomisi çökkün (eski tarz bir işçi dayanışmasını talep ediyor görünecek ölçüde) Kansas'ın mevcut durumunun hemem önünde vuku bulması, bu düşünce tarzının tek nedeni değildir. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, Žižek'in söylemekten hoşlanacağı gibi, "ne yaptığını bilmemek" ile "çok iyi biliyorum, yine de aynı..."nın eşanlamlı *olmadığıdır*. Kinizm, yanlış yapıyor olmanın bir miktar farkındalığını gerektirir ki, Frank'in müzakere ettiği Kansas seçmenlerinde basitçe yoktur. Tersine, sadece bir kendini beğenmişlikte bulunabilecek şekilde, haklılıklarına inanmışlardır—şüphesiz ki, diğer partinin hiçbir şansı olmamasından, ve onun, belki kaldırılmasını istedikleri kürtaj hakkını koruyan yasayı ve diğer zor kazanılmış sivil hakları değiştirme isteği olmamasından bağımsız olarak, "hoşgörülü" liberallerin aleyhine oy atmanın doğru olduğunu yine de kalpten hissetmezler.

Kansas seçmeninin, önlerine sürekli konulan sayısız çelişik bilgiyi—örneğin oylarının, vergi kesintilerini şu fazlasıyla gülünç buldukları insanlara, yani "yozlaşmış" Hollywood film yıldızları ile yalancı CEO'lara aktaran partiyi desteklediğini—görmezden geldiğini iddia etmenin akla yatkın olup olmadığını da sormak gerekir. Bunu basitçe değerlendirememiş olmaları mümkün müdür? Neler olup bittiğini bilmiyorlar mı yoksa kesinlikle biliyor fakat aksini mi yapar görünüyorlar? Bu tutumlarını en

iyi tanımlayan şey kinizm midir yoksa yanlış bilinç mi? Kansas seçmeninin, Cumhuriyetçi Parti'nin takvimi, yani sağlık programlarını feshedeceği, emek örgütlerini felce uğratacağı, vergiyi düşürüp genel olarak her şeyi büyük iş çevrelerinin kâr etmesi için kolaylaştıracağı hakkında bilgisiz olduğuna dair Frank'in şüphesi kesinlikle paylaşılabilir. Nihayetinde Frank, Kansas seçmeninin farkındalık eksikliğinden şaşkına dönmüştür, öyle ki sadece, tüm bunların üzüntü verici ironisine Homer Simpson'a sempati duyarak güler ("komik çünkü doğru"). Aslında bu, analitik umutsuzluğun kahkahasıdır. Eyaleti gezerken baktığı neredeyse her yerde, sağın takviminin Kansas halkı için herhangi bir faydası olmayacağına dair kanıtlar bulur. Frank renklerini ve duygularını açık etmektedir, ama Orta Amerika'da şahit olduğu toplumsal ve ekonomik çöküş peşinen yadsınamaz—küçük kasabalardaki kapalı dükkanlar, dibe vurmuş emlak değerleri, tarım holdinglerine satılan iflas etmiş aile çiftlikleri, iş ve sermaye kaçışı, uluslararası şirketlerin kurtarılması için harcanan vergiler, ağır çevre hasarı vb.

Bu tahrip, sadece bunun sorumlusunun Sol mu yoksa Sağ mı olması açısından tartışmaya açıktır. Geç dönem kapitalizmin bir mahareti olduğunda kuşku yoktur. Tam da renklerini açık ettiği için Frank Solun en keskiniydi, ona göre onlar Orta Amerika'nın mevcut buhrana savrulmasına ya doğrudan sebep olmuşlardı ya da buna engel olmakta kabahatli bir başarısızlığa sahiplerdi. Frank, merkezci politikalarıyla solun içinin boşalmasından doğrudan sorumlu olan önceki Başkan Bill Clinton'ı da sertçe eleştirir. Frank'in gözünde basitçe, Demokratlar oldukça acınacak bir şekilde "iş çevrelerini destekleyen diğer parti" haline gelmiştir. Bir başka deyişle, sorun nihayetinde Sağın Soldan daha kötü bir seçenek olması değildir, ama onların ikisi de "kötü seçeneklerdir," çünkü her ikisi de pazarı başka her şeyin önüne

koymaktadır. Neoliberalizm, ne yeni ne de görünüşte liberal olduğu için yanlış bir terim olsa da bu pazar-yönelimli politikanın genel etiketi, hangi parti desteklenirse desteklensin neredeyse tek seçenek gibidir.

Eğer herhangi bir partiye verilen oy iş çevrelerine verilen oy ise, o halde oy gerçekten Žižek'in "zoraki seçim" dediği şeyin örneğidir: Bugün ABD'de ve Batı'nın çoğunda Sola ya da Sağa oy verebilirsiniz, ama iş çevrelerinin aleyhine oy veremezsiniz. Bu kuralın bir istisnası, birçok Batı ulusunda son yirmi yılda önem kazanan Yeşil partilerdir (gerçi ABD'de değil). Ama Yeşile verilen oy iş çevrelerinin ya da kapitalizmin aleyhinde bir oy değildir, çevreyle dost işletmelerle avuntu bulmaya verilen oydur. Britanya ve başka yerlerdeki çevreciliğin azılı düşmanları, yani Muhafazakarlar, iş çevrelerini destekleyen görünüşlerini tehlikeye atmadan Yeşil politikaları benimseyebilmiştir, çünkü birçok işletmenin keşfettiği gibi, çevreye yönelik yasalar bir dayanak çizgisi için iyidir: tüketiciler, çevreyle dost ürünleri algıladıklarında daha fazla ödeyecektir. Ama birçoklarının da iddia edebileceği gibi, bu daha çok onların umutsuzluklarının bir işaretidir. Blair, merkezci konumunu tesis etmekte çok başarılı olmuş, daha önemlisi, merkezci görüşünü hegemonik dünya görüşü olarak çok başarılı bir şekilde konumlandırmıştır; Muhafazakarların, kendi otlaklarındaki karşıtlıkla savaşarak destek bulmaya çalışmak dışında başka seçeneği kalmamıştı. Sun Tzu'dan beri tüm askeri teorisyenlerin söylediği gibi, bundan daha gergin bir strateji yoktur, çünkü kumarınız tutmazsa dönebileceğiniz hiçbir yer kalmaz.

Böylesi koşullar altında, gerçek bir seçim olmadığında, nereye döneceğini ne arzu ne de çıkar bildiğinde, seçmene bir partiyi değil de diğerini seçtiği için kusur bulmak güçtür. Durum, Tom Frank gibi sert Sol yazarların düşündüğü gibi Demokratların Cumhuriyetçilerden

aslında daha iyi, ya da Cumhuriyetçilerden gerçekte daha farklı olması değildir. Frank, politik manzaradan yitip gittiğini gösterdiği, Demokrat Parti'nin 1930'lardaki New Deal politikasında somutlaşmış bir fikre—ya da bir ideale—sadık kalır. Frank'in çıkardığı sonuç, yani Solun köklerinden ayrılması ve farklı görünmesine rağmen kendisini temelde Sağın kopyasına çevirmesi, bugünün Kansas'ının seçmenlerinin gerçek seçimlerine yönelik eleştirisinin yanı sıra okunmalıdır. Gerçekte Kansas'ın mavi-yakalı seçmenlerine Demokrat Parti'ye oy vermedikleri için çıkışmak huysuzluk olacaktır, hem de parti onlara anlamlı bir "işçi yanlısı" politika adına hiçbir şey önermiyorken. Öğretisi doğrudan Cumhuriyetçi Parti'nin metinlerinden koparılmıştır—işletmeler istihdam yaratır, ama kârlı değillerse bunu yapamazlar, dolayısıyla "istihdamı" korumak için işletmelerin çıkarlarına yönelik yönetim uygulanmalıdır; asgari ücret, adaletsiz işten çıkarmaya yönelik yasalar, meslek sağlığı ve güvence düzenlemeleri, ayrımcılık ve bezdirme karşıtı yasalar olarak işçilerin asgari şartlarının bile muhafaza edilmesinden feragat etmek anlamına gelse bile bu. Eğer işletmeler Üçüncü Dünya çalışma şartlarının Birinci Dünyaya yerleştirilmesini (istihdam ihraç etmek "zorunda kalmalarını" engellemek için) talep ediyorlarsa öyle olmalıdır. Hükümet böylelikle sadece kendisini değil bizi de işletmelere rehin verir, ama kendisi de onun şamar oğlanı haline gelmelidir.

İşletmeler başarısız olduğunda, bürokrasi ile kârlılığı boğduğu için hükümeti suçlarlar, ve sonra kamu hazinesinden bir kurtarma paketi talep ederler. Ve hükümet de, istihdam azalışının kaçınılmaz olarak neden olacağı politik tartışmaları düşünerek, Leninist ya da Paulist (aslında bu bir Adam Smith tavrıdır—Wall Street'in, diğerleri için desteklediği bu öğretiye göre kârsız işletmelerin çökmesine izin verilmelidir) bir tavır haricinde karşı çı-

kamayacakları bir devreyi harekete koyarak bu türden bir gaspa razı olmaya eğilimlidir. Hükümet ya işletmelerin duvara çarpmasına izin vermeli ve sonuçları kabullenmelidir, ya da idarelerini devralarak işletmelerin tam sorumluluğunu almalıdır. İkisi de bugün için kabul edilebilir seçenekler değildir. Dolayısıyla, sağa savrulduğu için mutlak çıkarına göre hareket etmediğini göremiyor oluşu nedeniyle seçmeni alaya almaktan fazlasını yapacak olursak, o zaman savrulmanın zorunlu olduğu koşullar altında neden onun doğru seçenek olarak göründüğünü anlamamız gerekir.

Soldaki ve Sağdaki politika yorumcuları sürekli olarak, hem seçmenleri önlerine konan sloganları satın aldıkları için aptallıkla suçlar, hem de politikacıları konuşmalarındaki karmaşık konuları basitleştirdikleri için. Bize defalarca, günümüz politikasının gerçeğinin bu olduğu söylendi. Eğer politik bir mesaj sabah 6 haberlerinde iyi tınlamıyorsa, tekrar yayınlanmayacaktır. Eğer bir manşete sığdırılamıyorsa, büyük gazeteler onunla çıkmayacaktır. Eğer bir siniri vurmuyorsa, radyo programını idare eden iğneli yorumcu onun arkasında durmayacaktır. Bu üçü olmadan—gece haberlerindeki röportaj, sürekli manşetler, ve radyo—politik olarak ölüsünüzdür. Şüphesiz ki iki yönlüdür bu. John Kerry'nin 2004'te keşfettiği gibi, bu çizginin yanlış ucunda iseniz yarışta mum gibi sönersiniz. Ama bu sadece kuralı kanıtlar. İletişim profesyonellerinin dediği gibi Kerry hiçbir zaman "mesaj vermez." Her ne kadar bir Vietnam gazisi olsa da, ve rakibi Ulusal Hizmetten kaçmış ve hiç hiddetle ateşlenen bir silah görmemişse de, nefreti üstüne toplayan ve "gerçek Amerikalıları" arkadan vuran hainler sahnesine Jane Fonda ile yerleştirilen kişi Kerry olmuştu.

Tom Frank, Solun sonunu belirten şeyin Emeğin terk edilmesi olduğunu iddia eder. Ama ben bunun hikayenin tamamı olduğunu düşünmüyorum. Bu, Sol ile

Sağın algılanamaz oldukları mevcut duruma nasıl geldiğini açıklamamaktadır. Bunun yerine, aslında onun ölümünü getiren şeyin Refah Devletinin terk edilişi, ya da Jameson'ın daha açık bir şekilde "garantili yaşama" politik bağlılık olarak tanımladığı şey olduğunu iddia etmek isterim. Eğer Sol tüm insanlara nezih bir yaşam standardı taahhüt etmeyecekse neye yarar ki? Burada, tüm solcu partilerin temel ilkesi olan Emeğe bağlılık, daha geniş bir tanesi olan "garantili yaşama" bağlılığın yoluna girer, çünkü Solu, diğer başka şeylerin yanında, ucuz "yabancı" emeğin ithalatına bağlı ücret düzeylerinin erimesini engellemek için göçmen-karşıtı bir konuma yerleştirir. Avustralya'da "Beyaz Avustralya" politikalarını başlatanın Emek Partisi olması tam da bu sebepledir. Korunaklı bir emek pazarı yaratmak için yabancı düşmanlığını körüklemiştir. Kinizm mevcut durumumuzu açıklamaz, çünkü seçmenin aslında nasıl düşündüğü ve işlediğine dair yeterince ayrıntılı bir açıklama sağlamaz. Yanlış bilinç de bunu sağlamaz. Gereken şey, arzu ve çıkarın nasıl farklı ve hatta çelişik yönlerde seyahat ettiğini gösteren bir analizdir. Kinizm, arzu ile çıkarın ayrı oluşuna dair doğru şizoanalitik çelişkiye kısa devre yaptırır, ve sanki onları uzlaştırmak mümkünmüş gibi yapar ve onları öyle formüle etmemize imkan tanır. Ve işte şizoanalitik eleştirinin izin vermediği şey de budur: onun amacı tam tersidir—şimdinin sürdürülemezliğinin önemine işaret etmek.

Hem "yanlış bilincin" hem de "kinizmin" savları, Deleuze'ün "felsefi yanılsama" dediği şey tarafından desteklenir—her ikisi de, bir yerlerde Kansas'ın iyi yurttaşlarının göremediği ya da görmesine rağmen kabullenemediği bir gerçeğin "bulunduğunu" farz eder. Marksist öğreti, gerçek varoluş koşullarının farkına yeterince kalabalık olarak varılırsa toplumsal değişimin vuku bulması gerektiği, çünkü kimsenin bilerek kapitalizmi ger-

çekte olduğu haliyle desteklemeyeceği şeklindeki ütopyacı bir görüş tarafından belirlenir. Aslında bu, Marx'ın Avrupa'ya musallat olduğunu söylediği hayalettir, bir kez bilindiğinde tahammül edilemeyecek olan gerçeğin hayaleti. "Yanlış bilinç" ve kinizm, şu moral bozucu gerçeği açıklamak üzere sarsılırlar: Solun bir yüzyıl ve ondan daha uzun süren bilinçlendirme çabaları (tüm tezahürleriyle) ardından kapitalist toplumun gerçek doğası hakkında şüphesi olan bir kişi bile kalamayacak olmasına rağmen, sadece sosyalizmin adaletli bir biçimine kendiliğinden geçiş vuku bulmamış değildir, ama bu ütopyanın asgari işaretleri bile (asgari ücret, kamusal sağlık sistemi, yaşlı evleri vb.) yok olma tehlikesi altındadır. Yanlış bilinç ve kinizmin açıklamaya çalıştığı şey, bilgi ("kapitalizmin adaletsiz bir sistem olduğunu biliyorum") ile eylem (yine de aynı) arasındaki yarılma, veya sonuçta onların eksikliğidir. Eğer durumumuz hakkındaki gerçeği bilirsek zorunlu olarak eyleyeceğimizi düşünürler, dolayısıyla eylemiyor olmamızın, ya onun hakkındaki tüm bilgiyi kendimizden saklayarak ya da onun sonuçlarını kabullenmemeyi seçerek, gerçeği görmezden geliyor olduğumuz anlamına gelmesi gerekmektedir. Ne pahasına olursa olsun engellememiz gereken şey, kinizmin şu bir yerlerde bekleyen yeni gerçek haline gelmesidir, çünkü böyle bir şey meydana gelirse, politik düşünce (politik eylemi saymıyorum bile) biter. Bugünün sorunu, tüketiciler olarak yurttaşların markalardan şikayetçi olmak ve onları değiştirmek için motive edilebilmelerine rağmen, onları eyleme geçirmenin imkansız olmasıdır. Kinizm bu durumu anlamaz, ona mazeret üretir. Bu anlamda, kinizm Foucault'nun faşizm dediği şeyin yeni ismidir, aynı şekilde, *Anti-Ödipus*'un mesajı bugün de ilk yayınlandığı zamanki kadar yaşamsal ve ivedidir.

BÖLÜM 4

ALGI VE ETKİ

Anti-Ödipus'a yönelik algıya büyük ölçüde, belirli yorumcuların onun adı çıkmış eğlenceli diliyle nasıl baş edebildiklerine dayanarak karar verilir. Bu, onu hem olumlu hem de olumsuz bulan yanıtlar için geçerlidir. *Anti-Ödipus*'u kavrayışlarında, Deleuze ve Guattari hayranlarının kafası ona çamur atanlar kadar karışıktır. *Anti-Ödipus*'un retoriğinin zorluğu öyledir ki, sadece ne söylemeye çalıştıklarını anlamak bile bir başarıdır. Fakat bu, onların ne söylediklerinin, söyledikleri şeyin geçerli, ikna edici ve hatta değerli olup olmadığını düşünmekten daha önemli olduğu anlamına gelir. Bu bakımdan Deleuze ve Guattari hakkında gerçekte eleştirel olan çok az şey yazılmıştır, öyle ki bu, onların projesini görece kuvvetleri ve zayıflıkları açısından anlayan ve değerlendiren bir konum anlamına gelecektir. Gerçekten de bunlar, şizoanalizi yanlış bulan, bu önemli adımı atıp Deleuze ve Guattari'nin eleştirel teoriye katkısını sorgulayan Manfred Frank ve Perry Anderson gibi, Deleuze ve Guattari'ye kara çalan düşünürlerdi. Ama ne yazık ki, kısaca göstereceğim gibi, bunu onların düşüncesindeki karmaşayı kavrayamayan bir konumdan yapmışlardır. Madalyonun diğer yüzündeki, derhal eklemeliyim, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinin tüm diğer düşünce biçimleri-

nin daha ilerisini temsil ettiğine karar veren düşünürler, ne onların görüşlerini savunmaya ne de onun önermelerini değerlendirmeye ihtiyaç duymaya eğilimlidir. Deleuze ve Guattari'nin eseri hakkında yazılan düzinelerce kitapta, diğer çeşitli düşünce biçimleriyle ilişkili olarak onların düşüncelerinin üstünlüklerine dair sayısız tarif vardır, ama sıklıkla bunlar, şu meşhur diyalektik gulyabani gibi Deleuze ve Guattari'nin eserinin hayali figürleridir. *Anti-Ödipus*'un gerçek bir eleştirisi için bu kitap, onun düzlemini tesis eden baş döndürücü retoriğin üstesinden gelirse amacına ulaşacaktır.

Anti-Ödipus'un algılanış hikayesini iki yöne ayırmak gerekir—ilkin, Deleuze ve Guattari'nin çağdaşları ile öğrencileri arasında kuşaksal bir yarık vardır, öyle ki öncekiler, yanıtlarında sonrakilerden daha soğukkanlıdır; ikincisi, yanıt ulustan ulusa değişmektedir, Fransa'ya en uzak yerlerde oraya yakın olanlara göre daha coşkulu olmaya eğilimlidir.[1] Bugün bile Sydney'de, Paris'te olduğundan daha fazla Deleuzecü vardır. Deleuze ve Guattari şüphesiz ki, özellikle de *Anti-Ödipus* Mayıs 68 ruhunu canlandırdığı için Fransa'da *cause célèbre*'dir, ama her ikisini de birer akademik süperstara dönüştüren şey, eserlerine yönelik bu yoğun uluslararası algıdır. Eserleri hakkında İngilizce yazılan kitapların ve makalelerin sayısı, Fransızca olanları kat kat aşmıştır (kabul edilmelidir ki, bu sayı yapay olarak Avrupa akademisindeki yeni eğilim tarafından şişirilmektedir, özellikle de İskandinav ülkelerinde gerçek ulusal anadil ne olursa olsun İngilizce yazma eğilimi yüzünden). Belki buraya üçüncü bir yönü de eklemek gerekir, ve bu da disiplinler arasındaki yarık ya da rekabettir. Fredric Jameson'ın bize hatırlattığı gibi, bugün "teori" olarak bildiğimiz şey, Deleuze ve Guattari'yi de kapsayan dağınık eser kütlesi, öncelikle onların bugün okunduğu İngilizce, Felsefe ya da Kültürel Çalışmalar departmanlarında değil, İngilizce konuşan ülkeler-

deki Fransızca departmanlarında kök saldı.[2] Avustralya örneğinde, ki muhtemelen en fazla Deleuzeleşmiş ülkedir, bu üç etmen Deleuzecülüğün ulusal patlaması için bir araya gelmiştir: Avustralya taşrasından gelen genç bir öğrenci kuşağı (bunların içinde Rosi Braidotti, Anna Gibbs, Meaghan Morris, Stephen Muecke ve Paul Patton vardır), entelektüel olarak önemli, memlekette olandan daha ilginç bir şeyin vuku bulduğu sezisiyle 1970'lerde Fransa'ya gitmiştir. Bir yıl ya da daha fazla bir süre Paris'te Deleuze, Derrida, Foucault, Lyotard'la çalışarak vakit geçirdikten sonra, memleketlerine dönmüş, ve Avustralya akademisini, onu teorinin gerçek yuvası kılarak radikalleştirmişlerdir.[3]

Uzun zamandır, *Anti-Ödipus*'a yönelik Fransız algısı, ilk olarak 1979 yılında yayınlanan ve bir sene sonra aldatıcı bir isimle *Modern French Philosophy* olarak tercüme edilen Vincent Descombes'in *La Même et L'Autre*'sindeki önyargılı tanım tarafından yönlendirilmiştir. Descombes, Deleuze ve Guattari'yi "arzu filozofları" (yapışıp kalan en kötü yafta) olarak damgalamış ve *Anti-Ödipus*'un ilhamının öncelikle Nietzscheci olduğunu iddia etmiştir. Bu (yanlış-)kavrayış fazlasıyla etkilidir, özellikle de, Descombes'in iddiasını kendileri için tutarlı buldularsa bunu *Anti-Ödipus*'u zahmete katlanıp okumayı reddetmenin yeterli bir sebebi olarak görmeye eğilimli Deleuze ve Guattari eleştirmenlerinde. *Anti-Ödipus*'tan on yıl önce yayınlanan Deleuze'ün Nietzsche üzerine olan kitabından çekip çıkardığı kavramlarla, Descombes onun savlarını ikili terimlerle yeniden yazar; tepkisel arzu ile aktif arzu arasındaki salınım, bir yanda başarısız devrimciler ya da köleler ve diğer yanda gerçek devrimciler ya da efendiler olarak. Dahası, Deleuze ve Guattari'nin sınıf çatışmasını müzeye kaldırdığını, dolayısıyla Marx'ı projelerinden bütünüyle tahliye ettiklerini iddia eder.[4] Bu son noktanın kesinlikle yanlış olduğunun

yeterince açık hale geldiğini ümit ediyorum. Görmüş olduğumuz gibi, *Anti-Ödipus* sınıf çatışmasını arzuya bağlayarak sınıf çatışması kavramını yeniden güçlendirir ve dolayısıyla sınıf dayanışmasının nasıl öncelikli hale geldiği konusu ile yüzleşir (veya çoğu zaman olduğu gibi bu açık ihtiyaca rağmen bunda başarısız kalır). Eğer *Anti-Ödipus*'ta bir ikilik var ise, arzu ile çıkar (Deleuze ve Guattari, kendi açıklamalarında bastırılma arzusu olarak buna karşıdır) kavramları arasındadır bu. Gerçi daha vahim olanı ilk noktadır ki, idealizmin bir ithamıdır—ve hatta Descombes bunu doğrudan söylemekten utanç duymaz.[5] Deleuze'ün Nietzsche'ye yakınlıkları iyi bilinir, ve göstermiş olduğum gibi Nietzsche *Anti-Ödipus* için önemlidir, ama ancak onun kavramları bir bütün olarak projenin materyalist niyetini destekliyorsa. Nietzsche'nin Marx'ı olumsuzlamak için değil yoğunlaştırmak için yerleştirildiğini iddia edebilirim, ve *Anti-Ödipus*'ta sahnenin merkezini işgal eden kişi her zaman için devrimci Marx'tır. Nihayetinde *Anti-Ödipus*'un bizden talep ettiği şey, berbat bir toplumsal sistem karşısında kendimizi ve ataletimizi incelememizdir. Sistematik bir şekilde toplumu incelememizi talep eden Marx'tı ve toplumun arzumuzun hangi ölçüde yansıması olduğunu fark etmemizi talep eden Nietzsche'ydi.[6]

Bugün Fransa'da *Anti-Ödipus*'a yönelik algı yukarıda söz ettiğim çatışma çizgilerine göre bölünmeye devam eder. Éric Alliez gibi Deleuze'ün önceki öğrencileri, Alain Badiou gibi onun eski çağdaşlarıyla neticesiz bir çatışma halindedir, birisi Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinin saflığını, diğeri düşüncenin kendisinin saflığını savunur.[7] Badiou, *Anti-Ödipus*'u büyük ölçüde hafife alır, saldırısını Deleuze'ün daha açık felsefi eserlerine yoğunlaştırmayı tercih eder.[8] Kaydetmiş olduğum gibi bu çatışmanın çirkin tarafı, ortak çalışmalarındaki tüm örtük pasajlar nedeniyle Guattari'nin suçlanmasıdır.

Özellikle de Badiou tarafından, Deleuze'ün büyük yozlaştırıcısı ya da lekeleyicisi, felsefenin saf yolundan onu ayıran birisi olarak görülür. Yeterince ironik olarak, eğer bunda bir gerçek payı varsa, Guattari'nin Deleuze'ü saf Nietzscheci çizgiyi izlemekten alıkoyup onu daha sentetik ve açıkça Marksist bir çizgiye doğru saptırdığı anlamına gelir. Slavoj Žižek, kitabı *Organs without Bodies*'in esas ilkesi olarak, Guattari'siz iyi Deleuze ile Guattari'li kötü Deleuze arasındaki açıkça yanlış ikiliği kullanır; ilkinin felsefi bir deliğe düştüğünü ve ikincisinin onu oradan çıkaramadığını öne sürer. Göstermeye çalıştığım gibi bu ikilik yanlıştır, çünkü *Anti-Ödipus*'un teorik omurgası Deleuze tarafından eski kitaplarında, özellikle de *Fark ve Tekrar*'da inşa edilmiştir.[9] Gerçekten de, sözde iyi ve kötü Deleuze arasında Badiou ve Žižek'in iddia ettiği bir ayrılma değil bir devamlılık vardır. Sonuçta "iki Deleuze tezi," Deng Xiaopin'in şu ünlü Mao değerlendirmesi gibidir, yüzde 70 iyi yüzde 30 kötü (devam eden etkisi göz ardı edilemeyecek güçlü bir öncül ile seçici bir baş etme yöntemi). Bu, Badiou ve Žižek'in, onun felsefi mirasının kendi görüşleriyle uyumlu bir parçasıyla, özellikle de onun Nietzsche ve Spinoza okumalarıyla kendilerini uzlaştırmalarına, öte yandan, konumlarına meydan okuyan (ama aslında teorik anlamda olumsuzlanması gerekmeyen) boyutları bir kenara koymalarına imkan tanır. Derhal eklemeliyim ki, bunlardan hiçbiri bugün Fransa'da Deleuze ve Guattari üzerine ilginç çalışmaların sürmüyor olduğu anlamına gelmez; sadece (dışarıdan bakan biri olarak söylüyorum), babayı kurtarma arzusu ile onu sonsuza kadar öldürme arzusu arasındaki tuhaf Ödipal tarz bir salınım olarak ele alınabilirler.

Anti-Ödipus'a yönelik Almanya'daki algı, Fransa'daki algıya çok benzer olarak, yine uzun süre tek bir yazar tarafından, yani büyük hermönetikçi Hans Georg Gadamer'in öğrencisi filozof ve edebiyat eleştirmeni Manfred

Frank tarafından yönlendirildi.[10] Ne yazık ki, Descombes gibi Frank'in etkisi de etkin bir şekilde olumsuz oldu. *Anti-Ödipus*'a dair açıklamasının etkisi, Deleuze ve Guattari'nin eserine yönelik ilgiyi Almanya'da on yıldan daha fazla süre boyunca pratik olarak daha doğarken boğmak oldu.[11] Onun etkisi şüphesiz ki şu gerçeğe dayanıyordu: Alman akademisindeki çağdaşlarından farklı olarak Frank, Deleuze ve Guattari'yi tek bir küçümseyici çizgiye sevk etmez, ama dört uzun bölümü onlara yönelik sert eleştirisine adayarak, "Fransız çağının" (Jameson'ın tarifidir) başından itibaren—*Yeni-yapısalcılık Nedir?* Almanya'da ilk olarak 1984'te ortaya çıkmıştır—eleştirel teoride her şeyin yanlışa döndüğünü söyler. Onun diğer hedefleri Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida ve Jean-François Lyotard'dı, tümünü, öznel-olmayan ya da özneye odaklanmayan bir felsefeyi düşünme çabasının çılgınlığına girişen akıldışı düşünürler olarak aynı kefeye koyar. Frank, Deleuze ve Guattari'nin eserini doğru bir şekilde, Foucault ve Lacan'ın eseri üzerindeki bir bina olarak yorumlar, ama bunu ilerleyici bir gelişme olarak görmek yerine aklın yitiminin kanıtı olarak görür. Ona göre Foucault ve Lacan zaten kötüydü, yani zaten akıldışıydı, dolayısıyla onların eseri üzerindeki bir bina akıldışılığa yeni boyutlar açıyordu. Ama Frank için sorun Deleuze ve Guattari'nin eserinin sadece tutarsız olması değildir, bundan daha derine uzanır. Deleuze ve Guattari'nin popülerliği onu rahatsız ediyordu; özellikle de genç kuşakta artan hoşnutsuzluk olarak tarif ettiği, "ruhlarımızın ve kültürümüzün mevcut koşullarındaki" bir "krizin semptomu" olarak, ona sadece acınabilirdi.[12] Böylelikle onların eserini, eleştirel teoride yanlış olan her şeyin simgesi yapar, ve bu şekilde okurlarından arzuladığı şeyi kendisi yapamamış olur, yani "ciddi bir şekilde" onların düşüncesinin "zorluğunu kabul etmek."[13]

Frank açıkça *Anti-Ödipus*'u anlaşılmaz bulur. Bir noktada, onun retoriğinin kendisi için ulaşılamaz olduğunu kabul eder, ve başka bir noktada, neden belirli bir terimin (moleküler) kullanıldığını merak eder.[14] Sonuç olarak, arzulama-üretiminin patolojik ve patolojik-olmayan örnekleri arasındaki ayrımı algılayamamasına şaşırmamalıyız. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari'yi, makinelere yaşamı aşıladıkları için "yeni-dirimselcilik" ile suçlar, ama görmüş olduğumuz gibi bu hiç de Deleuze ve Guattari'nin konumu değildir.[15] Dünyayı sadece, hastalıklarının eksiksiz seyrindeki şizofrenler bu şekilde algılar, ve dahası, dünyayı bu şekilde görmeleri hastalık mevcudiyetinin bir işaretidir. *Anti-Ödipus*'u sayısız yanlış okumalarına rağmen—saymayacağım çünkü gerçekten sayısız—, Frank yine de Deleuze ve Guattari'nin politik bilince sahip okurlarının hepsini değilse de çoğunu rahatsız eden önemli bir soru sorar: yazarlar kimin adına savaşırlar?[16] Perry Anderson'un, Deleuze ve Guattari'nin özneyi tuzla buz ettiğine dair endişesi, onların hiç kimse ve hiçbir şey adına konuştuklarına dair daha stratejik yönelimli eleştirilerdeki derin kaygının bir simgesidir. Bunun en aşırı sürümü, Deleuze ve Guattari'nin bedeni organsızlaştırdığı için feminist politikanın esas kaynağını, yani bedensel olarak konumlandırılmış cinsiyet farkını yok etmesine yönelik Luce Irigaray tarafından ortaya koyulan ve Alice Jardine tarafından desteklenen ilk feminist yanıttı.[17] Feminist bilginler, bağsız, libidinal hale gelmiş parçaların gevşek koalisyonu olarak yorumlanan bedenin, feminist politikayı ortaya koymaya muktedir olmadığından, ve bu anlamda her zamanki ataerkil teorinin sürdürülmesi olarak yorumlanabileceğinden endişelidir. Alex Callinicos gibi Marksist bilginler, Deleuze'ün Nietzscheci geçmişinden bir şeyler anlamış ve *Anti-Ödipus*'u perspektifçiliğin bir icrası, ya da aynı anlama gelmek üzere, aşırı rölativizm (Callinicos için daha

doğrudur) olarak yorumlamıştır.[18] Ama bu ne Deleuze ve Guattari'nin iyi bir yorumu ne de Nietzsche'nin iyi bir yorumudur. Jameson'ın öne sürdüğü gibi, eğer Hegel Fransız eleştirel teorisinde Stalin anlamına geliyorsa, o halde Anglo-Amerikan eleştirel teorisinde Nietzsche'nin ne anlama geldiği merak edilebilir, çünkü onun dilinde birini "Nietzschecilik" ile yaftalamak kadar büyük hakaret yoktur.[19] Eğer Callinicos'un kullanımı takip edilecek bir tanesiyse, sanırım "ilkelci" anlamında kullanılmıştır, öyle ki bu aslında Marksist aşamalar mantığında (burada ilkel zorunlu olarak sermayeden öncedir) birinin ön-kapitalist olduğunu söylemek anlamına gelir. Bu, Žižek'in Deleuze ve Guattari'yi geç kapitalist dönemin ideologları olarak okuması ile bir tutarlılık içinde olacaktır.

Karizmatik figürlerin durumunda çok sık karşılaşıldığı gibi, ki önceki öğrencileri ve çalışma arkadaşlarının tanıklığının gösterdiği gibi Deleuze ve Guattari öyledirler, berrak düşünebilmek için onlardan kurtulmak gerekir; belki de bu, onların eserlerinin en önemli yorumcuları olduklarını kanıtlayanların neden dünyanın her yerinden gelen öğrenciler—Rosi Braidotti, Michael Hardt, Eugene Holland, Brian Massumi, Paul Patton ve diğerleri—olduğunu açıklar. Ama aşikar olarak, Deleuze bilginlerinin Holland dışındaki (*Anti-Ödipus* için bir giriş kaleme almıştır) bu türeyişi *Anti-Ödipus*'tan ziyade *Bin Yayla*'ya yatkındır. Örneğin Massumi'nin kitabı *A Users Guide to Capitalism and Schizophrenia*, *Anti-Ödipus*'a az bir dikkat gösterir ve çoğu zaman *Bin Yayla*'yı esas kapsam olarak varsayayar, ve söylemeliyim ki ilkini anlatıdan ayırır. Deleuze bilginlerinin ikinci kuşağı—Braidotti, Hardt, Holland, Massumi ve Patton'ın açtığı yolu takip edenler—, örneğin ben, ama aynı zamanda Claire Colebrook, Manuel DeLanda, Gregg Lambert ve birçokları, aynı şeyi yapmaya eğilimlilerdir (çok genel konuşuyo-

rum). Burada işaret etmek istediğim nokta, sonuç olarak, *Anti-Ödipus* ile *Bin Yayla*'yı birleştirdiğimiz ölçüde, *Anti-Ödipus*'un devrimci bir kitap olduğu ve *Bin Yayla*'nın öyle olmadığı gerçeğini gizlediğimizdir. 1972'de Deleuze ve Guattari toplumu ne pahasına olursa olsun değiştirmek istemişti; ama 1980'e gelindiğinde, ikinci kitap ortaya çıktığında, önceki kökten duruşlarından geri çekilirler; ve önceden değişimin ne şekilde olursa olsun gerekli olduğunu söylüyorlarken, şimdi bir sınır talep ederler. Yaşamının sonlarına doğru, Deleuze *L'Abécédaire*'de birçok öğrencisinin ölümünü gördüğünü ve onları aşırı eyleme karşı bir şekilde uyarması gerektiğini hissetmiş olduğunu açıklar. Ama *Anti-Ödipus*'un köktenci projesinin, bir avuç bireyin parçalanmış hayatlarından ve kırık düşlerinden duyulan pişmanlıkla zehirlenerek bu şekilde yok olmasına izin verilmemelidir. Onun projesi, toplumun niye böyle olmasına izin *verdiğimizi* ve hatta bunu niye arzuladığımızı sorgulayarak, bir bütün olarak onu değiştirmekti ve hala öyledir. Onun ilan ettiği gerçek, layık olduğumuz bir topluma sahip olduğumuz, ve dünyaya başka türlü bakabilirsek, şeylerin mevcut hallerini değişik kılmak için arzumuzu kullanmanın bize kalacağıdır. *Anti-Ödipus* kesinlikle ütopyacı bir kitaptır: farklı bir dünyanın taslağını önerir, dünyayı fantastik terimlerle tanımlayarak değil, ama şimdikinden çıkış yolunu göstererek. Ve bu, dikkate değer ama tamamlanmamış bir projedir.[20]

NOTLAR

1.BAĞLAM İÇİNDE DELEUZE VE GUATTARİ

1. Anderson 1983: 39.
2. Anderson 1983: 51.
3. Anderson 1983: 27.
4. Jameson 1990: 4.
5. Badiou 2005: 136.
6. *The Guardian*'ın Yurtdışı Haber Servisi tarafından rapor edilmiştir, 5 Mayıs 2007, s. 21.
7. Nadaud 2006: 12.
8. Negri 2004: 46.
9. Deleuze'ün "pratiğe" yaklaşımındaki bu açık çelişkiye dair mükemmel bir tartışma için bkz. Thoburn 2003: 35-7.
10. Örneğin GIP'de yer almış, ve Filistinlilere yapılan muamele yanı sıra birinci Körfez Savaşı'na karşı söz söylemiştir.
11. Şimdi DVD'de mevcuttur.
12. Bu öğrenciler hakkında Deleuze şöyle söylemiştir: "Dinleyicilere hiçbir zaman bana gösterdikleri, bana verdikleri şeyi söylemedim. [...] Bir fikrin yok olduktan sonra sanki çeşitli süzgeçlerden geçip tekrar belirdiği bir yankı odası, bir geri dönüşüm devresi gibiydi. İşte felsefenin, sadece kavramların aracılığına başvuran felsefi anlayışa değil, ama aynı zamanda algılamalara ve duygulara kök salan felsefi-olmayan anlayışa da ne kadar ihtiyaç duyduğunu orada fark ettim. İkisine de ihtiyacınız vardır" (D, 139/191).
13. Pinhas, Deleuze'ün sesini başka şekillerde de kullandı; tuhaf, çarpıcı varyasyonun Deleuze'den ilham alınmış elektronik müziğini üretmek için onu müzik ile bir araya getirdi.
14. Yeterince ilginç olarak, Guattari kendisini Sartre'dan fazlasıyla etkilenmiş biri olarak tanımlamıştır, yersizyurtsuzlaşma gibi bazı

kavramların sadece Sartre'ınkilerin örtük şekilleri olduğunu kabul edecek kadar ileriye gider.

15. Tournier 1988: 128.
16. Negri 2004: 46. Negri'nin burada kaydettiği gibi, Uluslararası Af Örgütü'nün yardımıyla 1980'lerin başında Negri'nin İtalya'dan Fransa'ya naklini ayarlayan Guattari'ydi. Çeşitli politik projelerde işbirliği yaptılar (buna Kızıllar ile Yeşiller arasında bir ittifak şekillendirmede önemli ama nihayetinde sahipsiz kalan bir çaba da dahildir) ve bir manifesto ürettiler: *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance* (1985), öyle ki bu, Negri'nin, Michael Hardt ile ortak çalışmalarında (özellikle de Empire [2000]) ele aldığı birçok temayı önceden ortaya koyar.
17. Bu yayının ayrıntılı bir analizi için bkz. Genosko 2007. Derginin tam metni bugün internette mevcuttur: www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/pedo/01.htm.
18. Oury'in eserinin daha ayrıntılı bir açıklaması için, şu önemli müzakereye bakınız: "The Hospital is I11" (Oury 2007).
19. Lacan ile *Anti-Ödipus*'u tartışmak için bir araya gelişini aktarırken, Guattari günlüğüne aralarının bozulduğunu hissettiğini yazar (AOP, 344/Fransızca baskıda mevcut değil).
20. Nadaud 2006.
21. Genosko 2002: 16.
22. "Mayıs 68 Fransa tarihindeki en büyük kitlesel hareketti, Fransız işçi hareketi tarihindeki en büyük grevdi (9 milyondan fazla işçiyi kapsıyordu), ve gelişmiş dünyada İkinci Dünya Savaşı'ndan beri bilinen en "yaygın" isyandı. Endüstriyel üretimin geleneksel merkezlerinin ötesine uzanan ilk genel grevdi, öyle ki, hizmet sektöründeki işçileri, iletişim ve kültür endüstrilerini kapsıyordu--yani toplumsal yeniden-üretimin bütün alanlarını. Grevden bütün profesyonel sektörler, bütün işçi kategorileri etkilendi; Fransa'nın bütün bölgelerine, şehirlerine veya kasabalarına etkisi oldu" (Ross 2002: 4).
23. Ross 2002: 6.
24. "Mayıs 68, diğerleri yanında Gilles ve benim için de bir şoktu: birbirimizi tanımıyorduk, ama bu kitap yine de Mayıs'ın bir sonucuydu" (N, 15/26).
25. Ross 2002: 106; 116.
26. Daha güncel olabileceği düşünülen bir örnek 1999 Kasım'ındaki Dünya Ticaret Örgütü'ne yönelik protestolardı; ki her ne kadar Mayıs 68 ölçeğinde değilse de, protestolarda mavi yakalı işçilerle çevrecileri, bütün gezegeni büyük güçlerin iş yatırımlarına yatkın kılmak için belirlenmiş yeni dünya düzeninin restorasyonu

olarak gördükleri şeye karşı haklı bir şekilde birleştirmişti. Bkz. Buchanan ve Parr 2006: 11-14.

27. Benzer şekilde, hiç de gücün gerçek işleyişiyle ilgisi olmadığını öne sürerek, Maoistlerin yaptığı keskin bir özeleştiri talebini anlamsız bularak reddetmişlerdir. Deleuze'ün söylediği gibi "Mayıs 1968'de solcular, profesörlerin burjuva ideolojisinin eyleyicileri olarak kamusal özeleştiriyle ilgilenmeleri için ısrar ederek çok zaman kaybetti. Aptalcaydı ve sadece akademinin mazoşist güdülerini destekliyordu" (CY, 56).

28. Mayıs'ta hiçbir şey vuku bulmadığını iddia eden Raymond Aron ve (daha yenilerde) Pierra Nora gibi yorumcuların görüşlerini kesinlikle paylaşmazlar. On yıl sonra Mayıs 68'in mirasını gömmeye çalışan Yeni Filozoflar'ın çabalarına da ortak olmadılar. Bkz. Ross 2002: 67; 171.

29. Dolayısıyla, Deleuze'ün eserinin politik olarak pek bir şey önermediğini, çünkü onun, felsefenin dünyayı sadece anlamaya çalışmaması ama aynı zamanda onu değiştirmesi gerektiğine dair Marx'ın sözüne yaraşır olmadığını öne sürdüğünde Peter Hallward'a (2006: 7) katılmıyorum. Bana göre, Deleuze'ü, düşüncesi yapılması gereken şeye bir şekilde direnen bir tefekkür filozofu olarak karikatürize eder. Deleuze için, teorik eser kendinde politik edimdir, çünkü düşünce için yeni koşullar yaratır ve değişim için fikirlerin ve tutumların değiştirilmesi kadar etkili bir formül yoktur. Bu açıdan, Deleuze'ün politik düşüncesi, çerçevesi Holloway (2005) ve George (2004) tarafından çizilen konumlar ile uyumludur.

30. Ronald Bogue'nün (1989: 6) gözlemlediği gibi, *Anti-Ödipus*'un şöhreti iki ucu keskin bıçak gibidir. Deleuze ve Guattari "antipsikiyatrinin ve Mayıs ruhunun simgeleri haline gelmişti, ve sonuç olarak *Anti-Ödipus*'a şekil veren daha geniş ilgiler sıklıkla ihmal edilmiştir."

31. Jameson 1990: 5.

32. Ross 2002: 95.

33. Ross 2002: 95.

34. Gönderme Robert Musil'in *Der Mann ohne Eigenschaften* (*Niteliksiz İnsan*) kitabınadır, Deleuze'ün kaydettiği gibi, Herman Melville'in *Pierre, or the Ambiguities*'indeki (CC, 74) Pierre ve Isabel'i çağrıştırmaktadır. Musil ve Melville'deki ensest çiftlerin Deleuzecü bir perspektiften daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Buchanan 2000: 93-116.

35. Ross 2002: 26.

36. Ross 2002: 38.

37. Fields 1984: 151.

38. Dine 1994: 220.
39. Fields 1984: 151.
40. Ross 2002: 80.
41. Ross 2002: 91.
42. Başka bir yerde, bunun ABD'nin 2003 Irak işgalinden çıkarılması gereken temel ders olduğunu iddia etmiştim (Buchanan 2006c: 25).
43. Ross 2002: 91. Pratik bir düzeyde de bunlar CVN ve CVB gibi anti-Vietnam gruplarıydı, ikisi de 1967'de kurulmuştu; Mayıs 68'in yerel bir öğrenci protestosu olmaktan çıkıp ulus ölçeğindeki bir greve dönüşmesini sağlayan örgütsel bombayı sunmuşlardı.
44. Nicholas Thoburn'ün (2003) gösterdiği gibi, Deleuze ve Guattari için İtalyan işçi hareketi çok önemliydi.
45. Ross 2002: 130.
46. Jameson 1994.
47. Ross 2002: 170.

2.TEMALARIN GÖZDEN GEÇİRİLMESİ

1. Baudrillard 1987: 39.
2. Bkz. Hardt 1993: 104-7.
3. Bu parçanın daha değişik bir çevirisi Foucault'da (1977) da bulunabilir.
4. Burada, Foucault'nun hapishaneler üzerine olan kitabı, *Discipline and Punish*'in henüz yayınlanmadığını belirtmekte fayda var. Dahası, nihayet *Anti-Ödipus*'tan üç yıl sonra yayınlandığında, Deleuze ve Guattari'nin eserine duyduğu önemli borcu ifade eden bir dipnot taşır. Bkz. Foucault 1975: 309n2.
5. Cockburn 2006: 82-99.
6. Klein 2000: 281.
7. Klein 2000: 76.
8. Frank 1997: 185-204.
9. Burası belki de Slavoj Žižek'in (2004: 183-192), Deleuze'ün geç kapitalizmin ideoloğu olduğuna dair kışkırtıcı iddiasına yanıt olarak bir şeyler söylemenin yeridir. Bu iddiayı doğrulamak için iki nokta öne sürer: birincisi, Jean-Jacques Lecerle'nin, trende Deleuze ve Guattari okuyup şaşkına dönen şehirli bir gence rastladığına dair eğlenceli anekdotuna gönderimde bulunarak, Žižek tersi bir senaryoyu düşünmemizi talep eder, şehirli gencin trende Deleuze ve Guattari okurken aşina olduğu birkaç varoluşsal ilkeyi tanıması. Eğer bu akıl yürütme kabul edilecekse, yani onların bazı okurlarının, eserlerinde kapitalist dünya görüşünün

tasdik edilişini bulduğu için Deleuze ve Guattari'nin geç kapitalizmin ideologları olması gerekliliği, o halde pratik olarak Soldaki bütün düşünürleri ve yazarları aynı denize atmalıyız, çünkü Solun emek, değer ve sermaye vurgularını kimse Sağ kadar ciddiye almamıştır. Hatta Althusser'in nihai belirleyici unsurun ekonomik olduğuna dair meşhur öğretisel iddiasına dört koldan sarılanlar da neoliberallerdir. Margaret Thatcher'in meşhur sloganı "Başka alternatif yok"da kastedilen de bu değil miydi? İkincisi, iki İsveçli yazar Alexander Bard ve Jan Soderqvist tarafından yazılan kitap *Netocracy*'nin, Deleuze ve Guattari'den esinlendiğini ve bunun Deleuze ve Guattari'nin geç kapitalizmin ideologları olması anlamına geldiğini iddia eder. Deleuze ve Guattari'yi bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar anan bu kitabın onların eserinden esinlendiğine dair müphem iddianın doğru olduğunu kabul etsek bile, Deleuze ve Guattari'nin onun içeriğini onaylayacağı sonucunu doğrulamak için yeterli değildir bu. Dolayısıyla Žižek'in ikinci delili ilkiyle aynı tarzda şekillendirilmiştir, ve ihtimal dahilinde olması güçse de daha az inandırıcıdır. Sonuçta bu, Deleuze (ama aynı zamanda Žižek) gibi büyük bir düşünür adına yazılmış ya da ondan esinlenmiş her metnin, o düşünürün indirgenemez bir hükmü olduğu anlamına gelir. Eğer durum buysa, o halde Žižek'in eserinden esinlendiğini iddia eden okuduğum her kötü makale, onun hükmü olarak okunmalıdır. Bu konumu (benim gibi) kabul etmeyeceği, Judith Butler'a, Michael Hardt ve Toni Negri'ye, ve özellikle Ernesto Laclau'ya verdiği yanıtlarda apaçık ortadadır.

10. Deleuze ve Guattari'nin bilinçdışı tasavvurunun arka planı ve kaynakları hakkında etraflı bir açıklama için (gerçi tuhaf bir şekilde *Anti-Ödipus*'a görece az dikkat etmeyi seçen bir tanesidir) bkz. Kerslake (2007).
11. Freud 1991: 199.
12. Lacan'ın denemesi "Freudcu Şey" (Écrits'de bulunur), bu özel tercümede içerilen problemlerin önemli bir özetini sunar. Bkz. Lacan 2006: 347.
13. Bkz. Freud'un denemesi "Ego ve İd"e (Freud 1991: 345) yazılan "Editörün Önsözü."
14. Todd May (2005: 121), Deleuze ve Guattari'nin makine kavramını tartışırken tam da bu çizgidedir.
15. Freud 1991: 397.
16. Bkz. Freud 1991: 206-7.
17. Freud 1976: 364.
18. Bu konuyu öncekinden (Buchanan 2000: 175-6.) daha farklı bir açıdan inceliyorum.

19. Frued 1979: 186-9.
20. Şizofreninin sebebi olarak Ödipal ya da Ödipallik-öncesi yoruma eğilimine ve ebeveynleri sorumlu tutmasına rağmen Bettelheim'ın Deleuze ve Guattari için önemli kalmasının nedeni budur. Bettelheim (1967: 316), Ödipal söylenceyi ebeveynlere bir uyarı olarak yeniden yorumlar; öyle ki, eğer çocuklarıyla temasta kalmazlarsa, eğer çocuklarını varoluşa kör ederlerse, Ödipus gibi esip gürleyeceklerdir. Freudcu eğilimine rağmen Bettelheim, şizofreninin, eksiksiz seyrindeyken ebeveynlerin eylemlerine çok az borçlu olan kendince otonom bir güç olduğunu yine de memnuniyetle kabul eder.
21. Bkz. Freud 1979.

METNİN OKUNMASI

1. Bkz. Anderson 1983: 55.
2. Laing 1990: 41.
3. Büchner 1993: 142.
4. Bir yandan şunu da kaydetmeliyiz ki, bu şizofreni intibası, harika Rimbaud alıntısı, "seni arkadan izleyen" büyülü çiçeklerde özetlendiği ölçüde Fredric Jameson'ın modernizm (postmodernizmin gerçek öncüsü) tasavvuru ile aynıdır (Jameson 1991: 10). Bu konuda, Jameson'ın, postmodernite ile ilişkilendirdiği şizofreni tasavvurunun Deleuze ve Guattari'den değil Lacan'dan türetildiğini eklemekte fayda var. Bkz. Buchanan 2000: 159-64.
5. Žižek 1991: 109-11.
6. Hardt ve Negri 2000: 214-18.
7. Üç zaman sentezinin temel bileşenlerinin ön hazırlıkları Deleuze'ün daha önceki kitaplarında, özellikle de *Bersonculuk* (3. ve 4. bölüm) ve *Proust ve Göstergeler*'de bulunabilir. *Sinema 1* ve *Sinema 2*, bu sentezlerin mantıksal sınırlarına kadar genişletilmesidir.
8. Semptomatik olarak, pasif sentezlere ait bir başlık ne editörlüğünü Charles Stivale'nin yaptığı *Gilles Deleuze: Key Concepts*'te, ne de Mark Bonta ve John Protevi'nin kitabı *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*'e eklenmiş sözlükte vardır. Ama Keith Faulkner'in *Deleuze and the Three Syntheses of Time*'ına, Jay Lambert'in *Deleuze and the Philosophy of History*'sine, ve James Williams'ın *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*'da verdiği üç zaman sentezine dair açıklamaya bakınız.
9. Hallward 2006: 162.

10. Karmaşık ve burada hakkıyla ele alamayacağım bir konu bu. Bu sorunsal ile etraflı şekilde Buchanan 2000: 73-89'da meşgul oluyorum.
11. Aşağıda açıklığa kavuşacağı gibi, Brian Massumi'nin (1992: 56) hem aktif hem de pasif sentezleri "değerlendirmeler" olarak tanımlaması isabetsizdir. Onlar, söylediği gibi "yaklaşık" terimler değil, ama mütekabil varsayımlara kenetli gerçek ve fark edilebilir süreçlerdir. Massumi, bir şeyin—rüzgar örneğini verir—bir bağlamda pasif, bir diğerinde aktif olabileceğini doğru bir şekilde tarif eder, ama her şeyin öncelikle kendisiyle ilişkili olarak pasif olduğu ve sonra dış dünya ile ilişkisinde aktif olduğu gerçeğini göremez.
12. Arrighi 1994: 5.
13. Son birkaç on yılda, gelişmiş ülkelerin çoğunda sermayenin ya imalattan bütünüyle çıkıp bazı insanların "bilgi" veya "enformasyon" olarak adlandırdığı şeye sarılmasının, ya da faaliyetlerini Üçüncü Dünya'ya yeniden konumlandırmasının (dolayısıyla Birinci Dünya'nın görece esnek-olmayan emeği ve düzenleyici çevresi tarafından sunulan, kârlılığın önündeki ayak bağından kendisini kurtarır) nedeni budur.
14. Arrighi 19994: 6.
15. Deleuze ve Guattari'nin sermayenin sınırlarının içkin olduğunu öne sürmesinin nedeni budur: sermaye sürekli olarak kendi sınırlarını aşmaya çalışır ve zaman zaman kriz dönemlerine girebilir, ama her nasılsa her zaman sınırlarını yenilemeye ve muhafaza etmeye çalışır.
16. Marx 1976: 874-5.
17. Marx 1976: 875.
18. Marx 1976: 875.
19. Marx 1976: 451.
20. Marx 1976: 451.
21. Althusser 1971: 133.
22. Althusser 1971: 171-2.
23. Davis 2006: 185.
24. Davis 2006: 80.
25. Žižek'in belirttiği gibi, Tanrı'nın insana özgürlüğü armağan etmesi, "zoraki seçim"in paradoksunun mükemmel bir örneğidir: "İnsana özgürlük verilmiştir—ama Yaratıcı'dan ayrılmak, yani gerçekten özgür hale gelmek için bunu (kötüye-)kullanmayacağı umularak" (Žižek 2006: 96).
26. Althusser 1971: 219.
27. Şunu da ekler: "Sanki her büyük öğreti de, yaşamını veya oluşunu tesis eden kırıntılardan ve parçalardan, birbirine girmiş

kodlardan ve akışlardan, kısmi olanlardan ve türetilmişlerden inşa edilen bileşik bir oluşum değilmiş gibi. Sanki psikanalizin, keşfettiğiyle ve elindeki kuvvetlerle teorik ve pratik olarak muğlak bir ilişkiyle kurulduğu en başta belirtilmeden, herhangi birisini psikanalizle muğlak bir ilişkisi olduğu için suçlayabilirmişiz gibi" (AO, 128/140).

28. "Ailenin temel işlevi muhafaza etmektir: arzulama-üretiminden neyin geri çevrileceğini, onun neyi muhafaza edeceğini, ona ait farklılaşmamışa (bok çukuru) vardıran çıkmaz sokaklara onun neyi sokacağını, ve aksine yayılabilir ve yeniden-üretilebilir farklılaşmaların patikalarına neyi süreceğini bilmektir söz konusu olan. Çünkü aile, sadece görünüşte ayırt edilebilir olan hem rezilliklerini hem de itibarını, hem nevrozuna ait farklılaşmamayı hem de idealine ait farklılaşmayı yaratır" (AO 136/148).
29. Üç sentezin meşru ve gayrimeşru kullanımlarının pratik sonuçlarını bir sonraki alt başlıkta ele alacağız.
30. Badiou 2000: 11-12. Eklemeliyim ki, Deleuze ve Guattari'nin kendileri fallusu "negatif teolojideki Bir[e] benzer" bir varlık olarak tanımlar (AO, 67/70).
31. İronik olarak, eğer "penis kıskançlığı" gibi bir şeyin varolduğu kabul edilirse, bundan en şiddetle mustarip olacaklar kadınlar değil erkekler olacaktır, çünkü erkeklerin zaten penisi "varken" ve kadınların yokken, bu onların gözünde asla yeterli olmayacaktır, başka erkeklere karşı pasif tutum takınma gerekliliğinden onları alıkoymaya yeterli olmayacaktır. Fallusun hadım-edici etkisi bu anlamda çifttir: erkek sadece onu kaybetmekten korkmaz, ama zaten kaybolmuş olduğu hissine sahiptir (yani gereksiz bir "fazlalıktır").
32. Her ne kadar bunu yapma yöntemlerini burada tartışmasalar da, şunda ısrar ederler: "sadece baba ve anneyi isteyen ve onlardan anlayan özverili ödipal analistin sahte tarafsızlığının yerine, açıkça kötü, kötü niyetli bir etkinliği geçirmeliyiz—şu Ödipus'la her şeyi bok ettin, eğer devam edersen analiz durur, veya biz gelip elektroşok uygulayacağız!" (AO, 123/134).
33. Bu örneği daha geniş olarak şurada tartışıyorum: Buchanan 2006d: 60-3.
34. Jameson 1992: 26.
35. Žižek 2001: 134.
36. Burada Žižek'in (1991: 104), Hitchcock'un *The Birds*'ünü kuşlar olmadan imgeleme deneyine göndermede bulunuyorum.
37. Bu şekilde, "*sökülebilir kısmi nesnelerden, eksikliğin tahsis edilmesiyle kendisinden global kişilerin türediği sökülmüş tam nesneye geçeriz*" (AO, 81/87).

38. Beraber hareket etmek ya da bireysel hayatta kalış uğruna hareket etmek ortak bir eylem değildir ve ortak iyi uğruna hareket etme ile karıştırılmamalıdır. Alain Badiou'nun etiğinin terimleriyle, bu türden ortak bir hayatta kalma çabası "simulakra"nın şeytanına ya da aynı zamanda "terör" olarak adlandırdığı şeye tekabül eder, çünkü ortak hareket etmedeki gerçek ortak iyiyi taklit eder ve ortak hedef adına konuşur, ama niyetleri farklıdır. Ortak hedef arzusu kisvesinin altında esasında fark edilen şey ortak düşman arzusudur. Badiou 2001: 72-7.
39. Oldukça ilginç olarak, Deleuze'ün her ne kadar savaş öncesi sinemanın (özellikle de kara film) anlatısal mantığını haritalaması eksiklik tarafından motive ediliyorsa da, bu sonucu sinema kitaplarından çıkarmaz o. Küçük ve büyük biçim nosyonları, hem DED' hem de EDE' eksiklik tarafından motive edilir—ilk örnekte, durumda (D) bir şey eksiktir ki, bunu düzeltmek için bir eylem (E) talep etmektedir, ve ikincisinde eylemde bir şey eksiktir, ve değiştirilmiş bir eylemi talep eden tatminkar olmayan bir duruma neden olmaktadır. Bkz. C1, 182-8/243-50.
40. Bununla ilişkili olarak, bu aynı zamanda, Deleuze'ün müzakerelerdeki soru yanıt tarzından meşhur tiksintisini ve filozoflara kendi sorularını ortaya koyma imkanı verilmesindeki ısrarını açıklar.
41. Jameson 1981: 58.
42. *Felsefe Nedir?*i okuyanların farkında olduğu gibi, Deleuze ve Guattari'nin nihai projesi, her ikisinin de kanının zorbalığı olarak gördüğü şeyin üstesinden gelmeye adanmıştır.
43. Jameson 1981: 59.
44. Jameson 1981: 217.
45. Jameson 1981: 117.
46. Jameson 1981: 114.
47. Jameson 1981: 201.
48. Badiou (2005: 136), tarihteki böylesi anların kullanışlı olarak "Thermidorean" olarak adlandırılabileceğini telkin eder.
49. Conrad 2000: 304.
50. Conrad 2000: 209.
51. Conrad 2000: 100.
52. DeLanda 2006: 10-19.
53. Bu çıkarımın önemi, arzunun yakalanmasını tartışacağım sonraki alt başlıkta daha açık bir hale gelecek.
54. Belki de bu, Deleuze ve Guattari'nin, bu kavramı deneyim ya da özgürleşme bölgesi olarak gören okurlarını şaşırtacaktır. Ama bu iki perspektif karşılıklı olarak uyumsuz değildir—organsız bedenin en yüksek işlevi olan seçim, tanımsal olarak bir dizi seçene-

ğin içinden aktif olarak seçme anlamına gelmelidir, öyle ki bazıları alınır ve bazıları bırakılır. Deleuze ve Guattari'nin toplumsal makinelerin oluşumuna dair açıklamasında benimsedikleri şey işte bu bastırma kapasitesidir.

55. Gerçekten de, *Bin Yayla*'yı okuyanların fark edebileceği gibi, kişi bunlar olmadan oluş kavramını anlamaya başlayamaz. Aynı şekilde, rizom denen şey ittifakı hısımlıktan daha değerli kılmak değil midir?

56. Bu yapı, çağdaş Batıda aşkın söylencesel hale getirilmesinde korunmuştur, özellikle de kalbimizi çalan kişiye aşkımızı verdiğimiz popüler müzikte.

57. Marx 1976: 103. Bu noktanın daha geniş bir tartışması için bkz. Buchanan 2000: 17-19.

58. Marx 1973: 102. Deleuze ve Guattari bu pasajı alıntılar (AO, 240-1/261), ama pasajın İngilizce çevirisi, çevirmenlerin kullandığı İngilizce kaynakla, yani benim kullandığım kaynakla uyumlu değildir, bu yüzden doğrudan kaynağa başvurdum. (Aslında *Anti-Ödipus*'un Fransızca orijinali ile İngilizce çevirisinde bu noktada bir tutarsızlık yoktur, ama biz burada *Anti-Ödipus*'un Türkçe çevirisinde kullanılan pasajı [*les catégories simples expriment des rapports dans lesquels le concret insuffisamment développé s'est peut-être réalisé, sans avoir encore posé la relation ou le rapport plus complexe qui s'exprime théoriquement dans la catégorie la plus concrète; tandis que le concret plus développé laisse subsister cette meme catégorie comme un rapor subordonné*] değil Buchanan'ın kitaba koyduğu pasajı çevirdik-*çn.*)

59. Jameson 1988b: 25. Jameson'ın kavramına dair kullanışlı bir tartışma ve bu kavramın genişletilmesi için bkz. Žižek 2002: 182-8.

60. Naomi Klein bu durumu "tek yönlü strip-poker" olarak tarif eder, öyle ki "Birleşik Devletler ve Avrupa—Dünya Bankası, IMF ve Dünya Ticaret Örgütü vasıtasıyla—gelişmekte olan ülkelere şöyle der: "Siz ticaret önündeki engellerinizi kaldırın, biz kendimizinkileri koruyacağız" (Klein 2007: 10).

61. "Bugün borç geri ödemeleri, zenginliğin Üçüncü Dünya'nın yoksul çalışanlarından uluslararası mali sermayenin kasalarına gerçek net transferini temsil eder." Parenti 1995: 21.

62. Örneğin, son yirmi yılda Birinci Dünyayı dönemsel olarak saran konut patlamaları, bu anlayışın dikkat çekici bir kanıtıdır. Konut satın alınabilirliğini düşürecek şekilde fiyatları gittikçe yükseğe çekerken, paradoksal olarak bankalar faiz oranlarını düşürerek ve böylelikle kredi alma imkanını yükselterek aynı anda hem bü-

yüyerek hem de mal sahibi olarak konut arzusunu destekler. Gayrimenkul rehinleri Birinci Dünya ülkelerinin ulusal takvimlerine hükmeder, ve seçmenleri için hiçbir konu—illegal, adaletsiz bir savaş bile—faiz oranlarını istikrarlı bir durumda sürdürme ihtiyacından daha önemli değildir. Bazı konut yatırımcılarının çok gerçek kişisel kazançlarının ve pazardan hariç tutulan o ölçüde gerçek giderlerin sürdürülmesi gerekse de, konut patlaması iki tür para arasındaki gerçek yarığı kapatmamıştır ve kapatamayacaktır. Bu konu hakkında Deleuzecü bir noktadan daha fazlası için bkz. Buchanan 2006d: 144-8.

63. Parenti 1995: 6-14.
64. "Marx'ın, hükümetlerin uluslararası sermaye için basit işletme temsilcileri olmalarına dair skandal yaratan tezi, bugün 'liberallerin' ve 'sosyalistlerin' katıldığı açık bir gerçekliktir. Sermayenin idaresine yönelik politikanın mutlak tanımı, artık demokrasi 'biçimlerinin' arkasına gizlenen utandırıcı sır değildir; hükümetlerimizin sayesinde meşruiyet kazandığı açıkça beyan edilen gerçektir" (Rancière 1999: 113). Veya Deleuze ve Guattari'nin söylediği gibi: "Devlet, ekonomik güç göstergelerinin hizmetine büyük bir kuvvetle yerleşmek amacıyla, gücünü hiç bu ölçüde kaybetmemişti" (AO, 274/300).
65. "...bu aksiyomatik kapitalizmin icadı değildir, çünkü sermayenin kendisi ile iç içedir. Aksine, kapitalizm ondan doğmuştur, onun sonucudur, o sadece, aksiyomatiğin düzenlenişini temin eder..." (AO, 274/300).
66. Rancière 1990: 110.
67. "Maalesef, psikologlar depresyonun uyum güçlükleri deneyimleyen ilk kuşak göçmenlerde yaygınken, şizofreninin uyum sağlayamamış ikinci kuşak göçmenlerde yaygın olduğunu göstermiştir. Böylesi bir gençlik, şiddetli ve sürümcemede kalmış bir kimlik krizini çözmek için İslamcılığa döner" (Wolin 2007: 26).
68. Elbette bu Hardt ve Negri'nin (2000) "çokluk" tezinin temel hamlesidir: onlara göre, kapitalizm, toplumun bileşimi içinde, nihayetinde yeni bir sistem tarafından kapitalizmin feshine sebep olacak gelişmeleri devreye sokan değişimleri ortaya çıkarır.
69. Brink 2000: 306.
70. Karşılaştırınız: Fitrakis, Rosenfeld ve Wasserman 2006.
71. Örneğin bkz. Žižek 2001: 109. Žižek'in önemli ölçüde Peter Sloterdijk'in *Critique of Cynical Reason*'ına yaklaştığı da söylenmelidir.
72. Žižek 2004a: 95.

ALGI VE ETKİ

1. Yer kısıtlaması yüzünden, Deleuze ve Guattari'nin eserine yönelik sadece Avustralya, Amerika, Fransa ve Almanya'daki algıyı ele alacağım. Fakat bu sınırlı listeye rağmen, eserlerine yönelik ulusal algıların karşılaştırmalı bir küresel analizi faydalı olacaktır.
2. Jameson 2006: 121-4. Bunun Deleuze ve Guattari'ye yönelik ABD'deki bir algı olduğunun doğru oluşu, ilk yorumcuların hepsinin Fransızca veya Karşılaştırmalı Edebiyat programlarından geliyor oluşundan anlaşılabilir, örneğin Ronald Bogue, Michael Hardt, Eugene Holland, Fredric Jameson, Alice Jardine, Brian Massumi ve Charles Stivale.
3. Bu da yeri geldiğinde, o ana kadar edebiyat çalışmalarında hakim olan sezgiciliği (Richards ve Leavis çağından bir kalıntı) bir kenara koyarak, ve Antropoloji ve Tarih departmanlarında İmparatorluklara yönelik sorgulanmamış eğitimi politize ederek ve nihayetinde metin ile içerik arasındaki sınırları yok ederek Kültürel Çalışmaların gelişmesini desteklemiştir. Her ne kadar bugün Avustralya'da Kültürel Çalışmalar daha ziyade teoriyle sınırlı olmaya eğilimliyse de, eğer orada başlangıçta teori ortaya çıkmamış olsaydı asla bu şekilde gelişmeyecekti.
4. Descombes 1980: 178.
5. Descombes 1980: 178.
6. Eugene Holland (1999: 11-13), Nietzsche'nin Deleuze ve Guattari için önemine dair çelişik olmasa da hafif farklı bir açıklama sunar. Nietzsche'yi Freud ve Marx ile köprü kuran bir tür "kaybolan aracı" olarak konumlandırır. Bunun olaylara bakışta ille de yanlış bir tarz olduğunu düşünmüyorum, ama bana göre Nietzsche'nin yapısal önemini gereğinden fazla vurgulamaktadır. Holland'ın açıklamasında, *Anti-Ödipus*'un temel mimarisi Nietzsche'den alınmışken, ben Nietzsche'nin daha çok Marx'tan türetilmiş bir tasarımın "şiddetlendiricisi" ya da "yoğunlaştırıcısı" olarak işlediğini öne sürüyorum.
7. Karşılaştırınız: Alliez 2006 ve Badiou 2000. Ama aynı zamanda bkz. David-Ménard 2005: 115-27.
8. Badiou 2000. Maalesef, Deleuzecüler Žižek'in Deleuze okumasını reddetmede hızlılarken, Badiou'ya verdikleri yanıtlarda o kadar inatçı değillerdir; hem de o, Žižek'e (en kötüsü değildir, çünkü çok daha dikkatli bir okumadır) göre çok daha yanlış bir Deleuze okumasıyken.
9. Žižek'in kitabı için söylenebilecek kötü şeyleri sıralamak bile neredeyse imkansızdır, ama başka birkaç bilgin onu zaten uzun

uzadıya reddettiği için, benim onun neden kötü bir kitap olduğunun sebeplerini sayıp dökmememe gerek yok-—örneğin bkz. Berressem (2005), Lambert (2006: 81-101) ve Smith (2004). Fakat yine de Žižek'in kendi kitabına yönelik eleştirilere kısa bir yorum eklemekte fayda var, çünkü kendi standartları açısından bile tuhaftır. Simith'e (Žižek 2004b) ve bana (Žižek 2005) verdiği birkaç yanıtta, eleştirmenlerin bu kitabın önemli bir önermeyi, yani Deleuze ve Guattari'nin bilinçdışı kavramının aslında Jungcu bir tasavvur olduğunu ortaya koyduğunu görmezden geldiğini iddia eder. Bu yanıtta tuhaf olan şey şu ki, kişi *Organs without Bodies*'e bu iddianın gerçekten ortaya koyulup koyulmadığını bulmak için boş yere bakacaktır. Žižek'i Deleuze ve Guattari'yi iyi okumadığı için suçlayabileceğimiz gibi, onu Žižek'i iyi okumadığı için de suçlayabilir gibiyizdir. Jungcu bağlantıya dair kanıtı aslında dayanaksızdır: Jung açıkça "rizom" sözcüğünü 1961'de yazılmış biyografisinde kullanmıştır. Deleuze ve Guattari'yi Jungcu yapar mı bu? Çok zor. Benzer olarak, Deleuze'ün Masoch üzerine olan kitabında Freud'u eleştirirken Jung'u kullanması onu Jungcu yapmayacağı gibi, Žižek'in bazen olumlu bir şekilde Deleuze'ü kullanması da onu Deleuzecü yapmaz. Daha ciddi bir iddia, Deleuze ve Guattari'nin bilinçdışı kavramının nihayetinde "ilkel" (toplum-öncesi anlamında) olduğudur. Bu iddia açıkça yanlıştır, ve Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus*'taki en temel noktasının, arzunun toplumun altyapısının bir parçası (ve tersi de doğrudur) olduğunun hatırlanmasıyla kolaylıkla reddedilebilir.

10. Deleuze ve Guattari'ye yönelik Almanya'daki algının neden bu kadar sönük başladığının daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Balke (1996). Balke kabahati benim yaptığım gibi Frank'e yüklemez, ama Alman bilginlerinin Deleuze ve Guattari'ye karşı başlangıçta çok soğuk oluşunun nedenlerine yönelik tanımı, temelde Frank'in onların eserini ele alışının bir portresidir.
11. Bu kuralın bir istisnası Klaus Theweleit'tir, Brownshirts'ün iki ciltlik harikulade tarihi, *Männerphantasien* (1977)—*Male Fantasies* (1987) olarak İngilizce'ye çevrilmiştir—, *Anti-Ödipus*'tan büyük ölçüde yararlanır. Nihayetinde Deleuzecü bir kitap değilse, bunun sebebi, onun Deleuze ve Guattari'nin makine kavramını düşlerin kaynağı değil içeriği yaparak, onu yeniden fanteziye tercüme etmesidir.
12. Frank 1989: 317.
13. Frank 1989: 318.
14. Frank 1989: 329; 333.
15. Frank 1989: 319.

16. Frank 1989: 341.
17. Karşılaştırınız: Irigaray 1985: 106-18; Jardine 1985: 208-23. Ama bkz. Colebrook 2000.
18. Karşılaştırınız: Callinicos 1982: 85-111; 1989: 83-91. Aynı zamanda bkz. Dews 1987: 131-43.
19. Bu pespektiften, Paul Patton'ın (1988) yaptığı gibi Deleuze ve Guattari'nin Nietzscheci ilhamını savunmanın müphem bir değeri vardır: haddinden fazla karşıtlığa başvuruyu onaylar, çünkü onların çatışma terimlerini ortaya koymasına imkan tanır. Bu konuda ben Deleuze ve Guattari'nin kendi şablonunu tercih ediyor, ve sorunla çözümün ikisini birden reddederek ona bütünüyle farklı bir açıdan yaklaşıyorum, yani Ütopya perspektifinden.
20. Dolayısıyla Lotringer'in (2001: 155), Deleuze ve Guattari'nin takip edilecek ne bir model ne de uygulanabilecek bir teori bıraktığına, ve herhangi birinin onların düşüncelerinden bir şeyler öğrenme umudunu aktif olarak kırdığına dair ayartıcı iddiası, basitçe anlamsız olduğu için reddedilmelidir. Onlar, değişim için herhangi bir tasarı ya da program bırakmadıkları ayrı bir konu, açıkça toplumu değiştirmek istediler. Fark ettikleri şey, değişimin sadece mevcut rejime bağımlılığımıza son verebilirsek—yani bir bütün olarak toplum—geleceğidir. Böylesi bir proje doğru olarak "Ütopyacı" olarak adlandırılabilir. Lotringer'in, Deleuze ve Guattari'nin böylesi bir fikirden nefret ettiğini düşünmesi, onları ne kadar kötü okuduğunu gösterir—sadece bir örnek vermek gerekirse, *Anti-Ödipus*'ta Fourier'i alıntılarken onu nasıl onayladıklarını, eserleri için Ütopyanın ne kadar önemli olduğunu görmek bile yeterlidir.

İLERİ OKUMA

Deleuze ve Guattari *Anti-Ödipus*'u yazmaya girişirlerken, neredeyse her sayfadan anlaşılabileceği gibi eklektiklerdi. Antropoloji ve karşılaştırmalı din bilgisinden felsefeye, psikanalizden ağır bilimlere kadar tam olarak bütün disiplinlerden inanılmaz bir kaynak çeşitliliğini bir araya getirirler. Bu, fazlasıyla sersemleştirici olabilir. Deleuze ve Guattari'nin eserini ilk defa okuyan okurların sürekli sorduğu soru, Deleuze'ün daha önceki kitaplarının (*Anti-Ödipus* Guattari'nin ilk basılı kitabıydı) veya kullandıkları orijinal kaynakların okunmasıyla herhangi bir şey elde edilip edilemeyeceğidir. Benim bu iki soruya da yanıtım ihtiyatlı bir "evet"tir, ama iki nitelendirme ile: birincisi, Deleuze'ün önceki kitapları, eserindeki, ilkinden son kitaplarına kadar mevcut olan gerçek bir sürekliliği izleyen bir gözle okunmalı, dolayısıyla "iki Deleuze" tezi safsatasından uzak durulmalıdır; ikincisi, Michael Hardt'ın önemli yöntemsel koşulunu kullanacak olursak, Deleuze ve Guattari'nin "seçici" okurlar olduğunun fark edilmesi gerekir (Hardt 1993: xix). Başka yazarları kendi projelerini ilerletmek için kullanırlar ve yaklaştıkları hiçbir eser için sistematik bir açıklama vermeye çalışmazlar—ne Freud, ne Marx, ne Lacan, hiçbiri. Bu durumda onların gerçekten Nietzscheci ya da Lacancı olduğunu sormak, veya hatta Nietzsche ya da Lacan'ı doğru bir

şekilde ele alıp almadıklarını sormak beyhudedir. Bu, onları herhangi bir sorumluluktan bağımsız kılmaz, ama kendi yaratıcılıklarının ikna gücünün terimleriyle okunmaları gerektiği anlamına gelir. İşe yarar tek soru şizoanalizin çalışıp çalışmadığıdır. Bu yargıyı ortaya koyabilmek için, aslında onların nereden geldiğine dair bir fikre sahip olmamız yardımcı olacaktır. O halde ileri okuma için, aşağıdaki öneriler Deleuze ve Guattari'yi okumaya nasıl başlanacağının kabataslak bir rehberi olarak sunulmuştur.

Deleuze'ün eserleri

Deleuze'ün önceki kitaplarının etraflı bir şekilde okunmasının *Anti-Ödipus*'un anlaşılmasında kesinlikle yardımcı olacağına ikna olmuş değilim. Bazı açılardan, ve burada öne sürdüğüm gibi, *Anti-Ödipus* Deleuze'ün erken eserlerinde geliştirdiği fikirleri alıp geliştirdiğince, onlara daha pratik bir çerçeve verdiğince bunun gereksiz olduğu bile söylenebilir. Gerçi kesinlikle aynı sebepten dolayı, onun erken eserlerini sorgulamak fazlasıyla önemlidir. Bunu söylemiş olarak, Deleuze'ün eserlerinden şu seçkiyi öneriyorum: Deleuze'ün pasif sentezler teorisini ayrıntılı olarak açıklayan *Fark ve Tekrar*'ın 2. bölümü; Artaud'un organsız beden fikrini açıklayan *Anlamın Mantığı*'nın 13. bölümü; ilişkilerin terimlerine dışsal olduğu fikrinin tarifi olarak *Amprisizm ve Öznellik*'in 5. bölümü; ve son olarak eleştiriye dair *Nietzsche ve Felsefe*'nin 3. bölümü.

Bu kitaptan da anlaşılabileceği gibi, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus* yayınlandıktan sonraki yıllarda verilen ve yayınlanan müzakereleri, yine fazlasıyla yardımcıdır. Dolayısıyla elbette *Diyaloglar* ve *Müzakereler*'e de bakılmalıdır.

Guattari'nin eserleri

Guattari'nin yakın zamanda yayınlanan günlüğü ve çalışma notları, *Anti-Ödipus Defterleri*, *Anti-Ödipus*'u anlamaya niyetli herhangi biri için değer biçilemez bir kaynaktır. Kanımca özellikle kullanışlı olanı günlüktür, çünkü burada Guattari'nin fikirlerini ve kavramlarını kendine tatbik ettiği görülür. Bir öz-analiz olarak şizoanalizin aşırı ilginç bir örneğini sunar.

Diğer yazarların eserleri

Bu listeyi kaynakların üç geniş kategorisine göre ayırdım: (1) psikanaliz; (2) tarihsel materyalizm; ve (3) edebiyat. Listeler en önemlisinden daha az önem arz edenlere doğru gidiyor. Sadece İngilizce'de bulunabilecek eserleri dahil ettim.

Psikanaliz

Freud: Deleuze ve Guattari açıklayıcı olarak ve geniş bir biçimde Freud'un eserlerinin birkaçına göndermede bulunur, öyle ki bu, herhangi bir okurun bu metinleri bilmeden onların savlarını anlayabilmesini pratik olarak imkansız kılar. Özellikle de en azından Schreber üzerine deneme "Bir Paranoya Vakasının Otobiyografik Tarifi Üzerine Notlar" (Freud'un toplu eserlerinde—vol 12 *Standart Edition* [SE]—bulunur) okunmalıdır. Bununla ilişkili olarak Schreber'in *Akıl Hastalığımın Hatıratı* da okunabilir. Freud'un takip eden denemeleri de kullanışlıdır: "Bir Çocuk Dövülüyor" (SE, vol 17). "Sonlandırılan Analiz ve Sonlandırılamaz Analiz" (SE, vol 23), "Bilinçdışı" (SE, vol 14), ve "Ego ve İd" (SE, vol 19). Bu liste kolaylıkla genişletilebilir, ama başlangıç için bu kadarı yeterli.

Lacan: Deleuze ve Guattari (özellikle de Lacan'ın okulunda tam bir eğitim almış Guattari), hepsine değilse de Lacan'ın eserlerinin çoğuna aşinaydı. Bu türden bir aşinalık kendi başına bir ömür alır. Benim önerim en azından bir çift Lacan denemesiyle birlikte onun eserine dair iyi bir giriş okunmasıdır; örneğin Elizabeth Grosz, *Jacques Lacan: Feminist bir Giriş* veya Slavoj Žižek, *Yamuk Bakmak*. İhtiyaç duyulabilecek anahtar Lacan denemeleri şunlardır: "'Araklanmış Mektup' üzerine Seminer," "Bilinçdışının Konumu" (her ikisi de *Écrits: The First Complete Edition in English*'de bulunur) ve "Nevrotik Bireyin Söylencesi" (*Psychoanalytic Quarterly* 48, s. 405-25).

Bettelheim: Deleuze ve Guattari, arzulama-makinelerini tarif ederken Bettelheim'ın *Boş Kale*'de sunduğu vaka analizi "Joey"i doğrudan ele alır. Bu metin, Bettelheim'in Joey'e ait makinelerin resimlerini sağladığı için ayrıca ilginçtir.

Klein: Deleuze ve Guattari Klein'ın eserleri üzerinde genişçe durur, fakat özellikle de, arzulama-makinelerini tarif ederlerken onun on yaşındaki çocuk Richard'a yönelik vaka analizine ("Küçük Richard" veya "Dick" olarak da bilinir) odaklanırlar. *Çocuk Analizinin Anlatısı* kitap boyutunda bir eser olarak yayınlanmıştır; bu esere eğilmek kesinlikle faydalıdır, özellikle de analizin kurulma evresini ayrıntıyla açıklayan ilk birkaç bölümüne. Bettelheim'ın kitabı gibi, bu vakanın en aydınlatıcı yanı da Richard'ın kendi yaptığı resimlerin illüstrasyonlarıdır. Zihinsel hastalığa sebep olan şeyin ebeveynleri değil daha ziyade "savaş" olduğunu gösterecek kadar açıklayıcıdır.

Reich: Reich'ın Deleuze ve Guattari için önemi açıktır (diğer psikanalistlerin olumsuzladığı soruları sorduğu için onu sıklıkla övmeleri ölçüsünde), ama sonuç olarak, gerçek yöntemsel düzeye geldiğimizde onun eserinden çok az yararlanırlar. Ama bunu söylemiş olmakla beraber, *Orgazmın İşlevi* ve *Faşizmin Kitle Psikolojisi*'ne göz atmak kesinlikle aydınlatıcıdır. Reich'ın eseri, her ne kadar hatalı da olsa, psikanalizi güncel politik sorunlara tatbik etme çabasının erken bir örneğidir.

Tarihsel Materyalizm

Marx: Deleuze ve Guttari Marksist bir dünya görüşüne açıkça bağlıdır, ama Marx'ın eserine yaklaşımları kesinlikle öğretisel değildir. Marx, birinin anahtar çalışmalara kolayca bölebileceği bir yazar değildir, dolayısıyla eserinin bir giriş olarak işe yarayabilecek kullanışlı bir numunesini vermek güçtür. Ama okurlar *Grundrisse*'in girişini ve *Kapital: 1. Cilt*'teki sermayenin genel formülünü okumayı kullanışlı bulabilir. *Kapital: 3. Cilt*'teki kâr oranlarının düşme eğilimine dair tartışma da faydalıdır.

Nietzsche: Deleuze ve Guattari Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nden oldukça yararlanırlar, özellikle de suç, kara vicdan ve borç üzerine olan ikinci denemeden. Bu fazlasıyla teşvik edici deneme Nietzsche'nin standartlarına baktığımızda görece kolay okunabilir ve üzerinde çalışmaya değer.

Foucault: Birinci bölümün sonunda Deleuze ve Guattari, kendi eserlerini Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'ndeki psikanaliz eleştirisinin devamı olarak açık bir şekilde konumlandırır. Özellikle de "Tımarhanenin Doğuşu" başlıklı bölüm okunmalıdır.

Sartre: Hem Deleuze hem de Guattari Sartre'a borçlu olduklarını ifade etmiştir. *Anti-Ödipus*'ta bu borç fazlasıyla belirgindir—molar ve moleküler niteliklere dair tartışmalarında Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi: 1. Cilt*'ten (bkz. 2. Kitap, alt-başlıklar 1 ve 2) oldukça yararlanmışlardır.

Fanon: *Yeryüzünün Lanetlileri* Deleuze ve Guattari için anahtar bir eserdir, çünkü Freudcu ilhamına rağmen hezeyanın ailevi olmadan önce ırksal ve politik olduğunu açıkça gösterir.

Turner: Deleuze ve Guattari, Ndembu Hekimi pratiğine dair Victor Turner'ın meşhur denemesinin (*Orman Simgeleri*'nin 10. bölümü) mükemmel bir şizoanaliz örneği olduğunu telkin eder. Sadece bu sebepten bile, okunması gereken temel bir kaynak olarak değerlendirilmelidir.

Edebiyat

Artaud: Deleuze ve Guattari'nin Artaud'ya ait terim "organsız bedeni" ödünç aldığı iyi bilinir. Ama daha muğlak olan şey, kavramlarının Artaud'ya ne kadar borçlu olduğudur. Artaud'nun Deleuze ve Guattari'yle bağlantısının ihtiyatlı bir şekilde ele alınması gerektiğini hissediyorum, yani belirli kavramların orijinal kaynağı olarak değil, belki bir ilham kaynağı olarak. Takip eden parçalar da (editörlüğünü Susan Sontag'ın yaptığı *Antonin Artaud: Selected Writings*'de mevuttur) başlangıç için iyidir: "Sinir ölçer," "Tarahumara Diyarına Seyahat," "Van Gogh, Toplumun İntihara Sürüklediği Adam," ve belki de hepsinden önemlisi, "Tanrı Yargısını Bitirmek İçin."

Lawrence: D.H.Lawrence'ın eserlerinin, özellikle de geç dönem denemelerinin Deleuze ve Guattari için önemi bir abartı değildir. Bu bakımdan, iki ciltlik *Psikanaliz ve Bilinçdışı* ve *Bilinçdışının Fantezisi*, okunmaya oldukça değer eserlerdir. Ama akılda tutulmalıdır ki, bunlar felsefi değil söylencesel eserlerdir, dolayısıyla ihtiyatla okunmalıdır. Deleuze ve Guattari onların polemik ruhunu kendilerine yakın bulsa da kavramsal kurulumlarını kucaklamaz.

Proust: Proust'un Deleuze için önemi asla bir abartı değildir. Tüm eserlerinde Proust hep mevcuttur. Gerçi *Kayıp Zamanın İzinde*'nin 3000 sayfasında yol almak büyük bir talepse de, en azından ilk cilt *Swann'ın Yolu*'nu okuma çabası kesinlikle değerlidir.

Beckett: Her ne kadar zor bir yazarsa da, Beckett'in büyük üçlemesi *Molloy*, *Malone Ölüyor* ve *Adlandırılamayan*, Deleuze ve Guattari'nin şizofreniyi sadece yıkıcı bir hastalık değil yaratıcı bir süreç olarak kavrayışlarında çok önemli bir referans noktasıdır.

Büchner: Deleuze ve Guattari, Büchner'in kısa piyesi *Lenz*'i (Penguin baskısında mevcuttur, *Büchner's Complete Plays, Lenz and Other Writings*), arzulamamakinelerini tartışırken geniş bir ölçüde kullanır. Şizofrenik hezeyanı hayali olarak yeniden inşa eden çok güzel bir yazıdır.

Nerval: Nerval'ın "Sylvie"si (Penguin baskısında mevcuttur, *Nerval's Selected Writings*), *Lenz* gibi, Deleuze ve Guattari'nin şizofrenik sürece dair tartışmasını şekillendiren kısa ve güzel bir piyestir.

Butler: Deleuze ve Guattari, Samuel Butler'ın "Makineler Kitabı"nı (*Erewhon*'un 23. Bölümü) "makinsel dirimselcilik"lerinin esin kaynağı olarak tanımlar. Deleuze ve Guattari'ye ait ikiz nosyonları (bir araya getirilmemiş bütün ve hiçbir parçanın parçası) çok kullanışlı bir şekilde aydınlatmaktadır.

KAYNAKÇA

DELEUZE VE GUATTARI

Deleuze, G and Guattari, F. (2004a) [new edition] *Anti-Oedipus,* trans R. Hurley, M. Seem and H. R. Lane, London and New York: Continuum.

Deleuze, G and Guattari, F. (2002) [nouvelle edition augmentee] *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizophrenie,* Paris: Editions de Minuit.

Deleuze, G and Guattari, F. (2004b) [new edition] *A Thousand Plateaus,* trans Brian Massumi, London and New York: Continuum.

Deleuze, G and Guattari, F. (2001) *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrenie 2,* Paris: Editions de Minuit.

Deleuze, G and Guattari, F. (1994) *What is Philosophy?,* trans Hugh Tomlinson and Graham Burchell, New York: Columbia University Press.

Deleuze, G and Guattari, F. (1991) *Qu'est-ce que la philosophies* Paris: Editions de Minuit.

DELEUZE

Deleuze, G (2006) *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995,* edited by D. Lapoujade and trans A. Hodges and M. Taormina, New York: Semiotext(e).

Deleuze, G (2003) *Deux Regimes de Fous: Textes et Entretiens 1975-1995,* Paris: Editions de Minuit.

Deleuze, G (2005a) *Cinema 1: The Movement-Image,* trans Hugh Tomlinson and Robert Galeta, London: Continuum.

Deleuze, G (1983) *Cinema 1: L'image-mouvement,* Paris: Editions de Minuit.

Deleuze, G. (2005b) *Cinema 2: The Time-Image,* trans Hugh Tomlinson and Robert Galeta, London: Continuum.

Deleuze, G (1985) *Cinema 2: L'image-temps,* Paris: Editions de Minuit.

Deleuze, G (2004) *Desert Islands and Other Texts 1953-1974,* edited by David Lapoujade and trans M. Taormina, New York: Semiotext(e).

Deleuze, G (2002) *L'ile Deserte et Autres Textes: Textes et Entretiens 1953-1974,* Paris: Editions de Minuit.

Deleuze, G and Parnet, C. (2002) *Dialogues II,* trans H. Tomlinson and B. Habberjam, London: Continuum. 158

Deleuze, G. and Parnet, C. (1996) *Dialogues,* Paris: Flammarion.

Deleuze, G (2000) *Proust and Signs: The Complete Text,* trans R. Howard, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G (1997) *Essays Critical and Clinical,* trans Daniel W. Smith and Michael A. Greco, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G (1995) *Negotiations,* trans Martin Joughin, New York: Columbia University Press.

Deleuze, G (2003) *Pourparlers 1972-1990,* Paris: Editions de Minuit.

Deleuze, G (1994) *Difference and Repetition,* trans P. Patton, London: Athlone.

Deleuze, G (2005) *Difference et repetition,* Paris: Presses Universitaires de France.

Deleuze, G (1991) *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature,* trans Constantin Boundas, New York: Columbia University Press.

Deleuze, G (1998) [sixth edition] *Empirisme et Subjectivite: Essai sur la Nature Humaine selon Hume,* Paris: Presses Universitaires de France.

Deleuze, G (1988) *Bergsonism,* trans H. Tomlinson and B. Habberjam, New York: Zone Books.

Deleuze, G. (1983) *Nietzsche and Philosophy,* trans Hugh Tomlinson, London: Athlone.

Deleuze, G. (2003) [fourth edition] *Nietzsche et la philosophic,* Paris: Presses Universitaires de France.

GUATTARI

Guattari, F (2006) *The Anti-Oedipus Papers,* edited by S. Nadaud, trans K. Gotman, New York: Semiotext(e).

Guattari, F (2004) *Ecrits pour L'Anti-Oedipe,* edited by Stephane Nadaud, Paris: Lignes-Manifeste.

Guattari, F (1995a) *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm,* trans P. Bains and J. Pefanis, Sydney: Power Publications.

Guattari, F (1995b) *Chaosophy,* edited by S. Lotringer, New York: Semiotext(e).

DELEUZE VE GUATTARI HAKKINDA

Agamben, G (1999) *Potentialities: Collected Essays in Philosophy,* edited by and trans D. Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.

Alliez, E. (2006) *Anti-Oedipus* - Thirty Years On (Between Art and Politics), in M. Fuglsang and B.M. Sorensen, *Deleuze and The Social,* Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 135-68.

Ansell-Pearson, K. (1999) *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze,* London: Routledge.

Badiou, A. (2000) *Deleuze: The Clamour of Being,* trans L. Burchill, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Balke, F (1996) Sur la non-reception de Gilles Deleuze en Allemagne, trans J. Lacoste, *La Quinzaine Litteraire,* December-February, pp. 23-4. 159

Berressem, H. (2005) Is it Possible Not to Love Žižek? On Slavoj Žižek's Missed Encounter with Deleuze', *Electronic Book Review.*

Bogue, R. (1989) *Deleuze and Guattari,* London: Routledge.

Bonta, M. and Protevi, J. (2004) *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary,* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Buchanan, I. (2006a) 'Deleuze's "Life" Sentences', *Polygraph* 18, pp. 129-47.

Buchanan, I. (2006b) 'Is a Schizoanalysis of Cinema Possible?', *Revue CiNeMAS,* 16:2-3, pp. 117-45.

Buchanan, I. (2006c) 'Treatise on Militarism', in Buchanan and Parr (eds), *Deleuze and the Contemporary World*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 21-41.

Buchanan, I. (2006d) 'Practical Deleuzism and Postmodern Space', in Fuglsang and Sørensen (eds), *Deleuze and The Social*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 135-50.

Buchanan, I. and Parr, A. (2006) 'Introduction', in Buchanan and Parr (eds), *Deleuze and the Contemporary World*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 1-20.

Buchanan, I. (2000) *Deleuzism: A Metacommentary*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Colebrook, C. (2000) 'Is Sexual Difference a Problem?', in I. Buchanan and C. Colebrook (eds), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 110-27.

David-Menard, M. (2005) *Deleuze et la psychanalyse*, Paris: Presses Universitaires de France.

Descombes, V. (1980) *Modern French Philosophy*, trans L. Scott-Fox and J. M. Harding, Cambridge: Cambridge University Press.

Faulkner, K. (2006) *Deleuze and the Three Syntheses of Time*, New York: Peter Lang.

Foss, P. and Morris, M. (1978) *Language, Sexuality and Subversion*, Sydney: Feral Publications.

Foucault, M. (1977) 'Intellectuals and Power', in D.F Bouchard (ed), *Language, Counter-Memory and Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 205-17.

Foucault, M. (1975) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans A. Sheridan, London: Penguin.

Frank, M. (1989) *What is Neostructuralism?*, trans S. Wilke and R. Gray, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Genosko, G (2007) 'The Figure of the Arab in *Three Billion Perverts*', *Deleuze Studies*, 1:1, pp. 60-78.

Genosko, G (2002) *Felix Guattari: An Aberrant Introduction*, London: Continuum.

Hallward, P. (2006) *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, London: Verso.

Hardt, M. (1993) *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Holland, E. (1999) *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*, London: Routledge.160

Jameson, F. (1999) 'Marxism and Dualism in Deleuze', in I. Buchanan (ed), *A Deleuzian Century?*, Durham, N.C.: Duke University Press, pp. 13-36.

Kerslake, C. (2007) *Deleuze and the Unconscious*, London: Continuum.

Lambert, G (2006) *Who's Afraid of Deleuze and Guattari?* ,London: Continuum.

Lotringer, S. (2001) 'Doing Theory', in S. Lotringer and S. Cohen (eds), *French Theory in America*, New York: Routledge, pp. 125-62.

Massumi, B. (1992) *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

May, T (2005) *Gilles Deleuze: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nadaud, S. (2006) 'Love Story between an Orchid and a Wasp', in Guattari, F. (2006), *The Anti-Oedipus Papers*, edited by S. Nadaud, trans K. Gotman, New York: Semiotext(e), pp. 11-22.

Parr, A. (ed) (2005) *The Deleuze Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Patton, P. (1988) 'Marxism and Beyond: Strategies of Reterritoralisation', in C. Nelson and L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture,* London: Macmillan, pp. 123-39.

Smith, D. (2004) 'The Inverse Side of the Structure: Žižek on Deleuze and Lacan', *Criticism,* 46: 4, pp. 635-50.

Stivale, C. (ed) (2005) *Gilles Deleuze: Key Concepts,* Chesham: Acumen Publishing.

Thoburn, N (2003) *Deleuze, Marx and Politics,* London: Routledge.

Williams, J. (2003) *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide,* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Žižek, S. (2005) 'Concesso non Dato', in G Boucher *et al.* (eds), *Traversing the Fantasy: Critical Responses to Slavoj Žižek,* London: Ashgate,w pp. 219-55.

Žižek, S. (2004a) *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences,* London: Routledge.

Žižek, S. (2004b) 'Notes on a Debate "From within the People", *Criticism,* 46:4, pp. 661-6.

DİĞER YAZARLAR

Althusser, L. (1971) *Lenin and Philosophy,* trans B. Brewster, NY: Monthly Review Press.

Anderson, P. (1983) *In the Tracks of Historical Materialism,* London: Verso.

Arrighi, G. (1994) *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times,* London: Verso.

Badiou, A. (2005) *Metapolitics,* trans J. Barker, London: Verso.

Badiou, A. (2001) *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil,* trans P. Hallward, London: Verso.

Baudrillard, J. (1987) *Forget Foucault,* trans N Dufresne, New York: Semiotext(e).

Benjamin, W (1979) *One-Way Street,* trans E. Jephcott and K. Shorter, London: Verso. 161

Bettelheim, B. (1967) *The Empty Fortress: Infantile Autism and the Birth of the Self* New York: Free Press.

Brink, A. (2000) *The Rights of Desire,* London: Vintage.

Buchanan, I. (2006d) *Fredric Jameson: Live Theory,* London: Continuum.

Buchner, G. (1993) [c. 1835] *Lenz* in *Buchner: Complete Plays, Lenz and Other Writings,* trans J. Reddick, London: Penguin, pp. 141-64.

Callinicos, A. (1989) *Against Postmodernism: A Marxist Critique,* Cambridge: Polity.

Callinicos, A. (1982) *Is there a Future for Marxism?,* London: Macmillan.

Certeau, M. de (1997) *The Capture of Speech and Other Political Writings,* trans T. Conley, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Certeau, M. de (1984) *The Practice of Everyday Life,* trans S. Rendall, Berkeley: University of California Press.

Cockburn, P. (2006) *The Occupation: War and Resistance in Iraq,* London: Verso.

Conrad, J. (2000) [1900] *Lord Jim,* London: Penguin.

Davis, M. (2006) *Planet of Slums,* London: Verso.

De Landa, M. (2006) *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity,* London: Continuum.

Dews, P. (1987) *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory,* London: Verso.

Dine, P. (1994) *Images of the Algerian War: French Fiction and Film, 1954-1992*, Oxford: Clarendon Press.

Fields, B. (1984) French Maoism', in S. Sayres *et al* (eds), *The 60s without Apology*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 148-77.

Fitrakis, R.J., Rosenfeld, S. and Wasserman, H. (2006) *What Happened in Ohio? A Documentary Record of Theft and Fraud in the 2004 Election*, New York: New Press.

Frank, T. (2004) *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Wonthe Heart of America*, New York: Metropolitan Books.

Frank, T. (1997) *The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, Chicago: Chicago University Press.

Freud, S. (1991) [1923] The Ego and the Id', in A. Richards (ed), *On Metapsychology: Penguin Freud Library Volume 11*, trans J. Strachey, London: Penguin, pp. 350-401.

Freud, S. (1990) *Case Histories II: Penguin Freud Library Volume 9*, trans J. Strachey, London: Penguin.

Freud, S. (1979) [1911] 'Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)', in A. Richards(ed), *Case Histories II: Penguin Freud Library Volume 9*, trans J. Strachey, London: Penguin, pp. 141-223.

Freud, S. (1976) [1900] *The Interpretation of Dreams: Penguin Freud Library Volume 4*, London: Penguin.

George, S. (2004) *Another World is Possible If...*, London: Verso. Hardt, M. and Negri, A. (2000) *Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Holloway, J. (2005) [new edition] *Change the World Without Taking Power*. London: Pluto Press.162

Irigaray, L. (1985) *This Sex which is not One*, trans C. Porter, Ithaca: Cornell University Press.

Jameson, F. (2006) 'Live Jameson', in I. Buchanan, *Frederick Jameson: Live Theory*, London: Continuum, pp. 120-32.

Jameson, F (2005) *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, London: Verso.

Jameson, F (1994) *The Seeds of Time*, New York: Columbia.

Jameson, F (1991) *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, London: Verso.

Jameson, F (1990) *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*, London: Verso.

Jameson, F (1988a) *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986. Volume 1:Situations of Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Jameson, F (1988b) *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986. Volume 2:Syntax of History*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Jameson, F (1972) *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton: Princeton UniversityPress.

Jameson, F (1971) *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton: Princeton University Press.

Jardine, A. (1985) *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*, Ithaca: Cornell University Press.

Klein, N. (2007) 'Sacrificial Wolfie', *The Nation*, 14 May, p. 10.

Klein, N. (2001) 'Reclaiming the Commons', *New Left Review*, 9, pp. 81-9.

Klein, N. (2000) *No Logo*, London: Flamingo.

Lacan, J. (2006) *Ecrits: The First Complete Edition in English,* trans B. Fink, New York and London: W.W. Norton.

Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towardsa Radical Democratic Politics,* London: Verso.

Laing, R.D. (1990) [1959] *The Divided Self: An Existential Study in Sanityand Madness,* London: Penguin.

Marx, K. (1976) [1867] *Capital: A Critique of Political Economy Volume 1,* trans B. Fowkes, London: Penguin.

Marx, K. (1973) [c. 1857-8] *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy,* trans M. Nicolaus, London: Penguin.

Negri, A. (2004) *Negri on Negri: Antonio Negri in Conversation with Anne Dufourmantelle,* trans M.B. DeBevoise, London: Routledge.

Oury, J. (2007) The Hospital is I11: An Interview with Jean Oury', trans D. Reggio, *Radical Philosophy,* 143, pp. 32-45.

Parenti, M. (1995) *Against Empire,* San Francisco: City Lights Books.

Proust, M. (2000) *Swann's Way,* trans C.K. Moncrief, London: Penguin Classics.

Ranciere, J. (1999) *Disagreement: Politics and Philosophy,* trans J. Rose, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Retort (2005) *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War,* London: Verso.

Ross, K. (2002) *May '68 and its Afterlives,* Chicago: Chicago University Press.163

Sartre, J.-P. (2004) *Critique of Dialectical Reason: Volume One,* transA. Sheridan-Smith, London: Verso.

Schreber, D. (2000) *Memoirs of my Nervous Illness,* trans I. Macalpine and R. Hunter, New York: New York Review of Books.

Sloterdijk, P. (1987) *Critique of Cynical Reason,* trans M. Eldred, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Theweleit, K. (1987) *Male Fantasies* (2 volumes), trans S. Conway with E. Carter and C. Turner, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tournier, M. (1988) *The Wind Spirit: An Autobiography,* trans A.Goldhammer, Boston: Beacon Press.

Wolin, R. (2007) 'Veiled Intolerance', *The Nation,* 9 April, pp. 25-30.

Žižek, S. (2006) *The Parallax View,* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Žižek, S. (2002) [second edition] *For They Know not what they do: Enjoyment as a Political Factor,* London: Verso.

Žižek, S. (2001) [second edition] *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out,* London: Routledge.

Žižek, S. (1993) *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology,* Durham: Duke University Press.

Žižek, S. (1991) *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture,* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Žižek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology,* London: Verso.164

ADLAR VE TERİMLER DİZİNİ

Deleuze ve Guattari'nin ortak eseri *Anti-Ödipus*, yayınlandığı 1972 yılında politik tartışmaların içine bir bomba gibi düşer. Kitap, antropolojiden ekonomiye, psikanalizden siyaset teorisine bir dizi düşünsel alandaki kemikleşmiş kanılara karşı yürüttüğü polemiğin yanı sıra, yaşamın yeni olanaklarının yaratılmasına yönelik devrimci bir eserdir. Ian Buchanan, *Anti-Ödipus*'un bu özelliğini vurgular, 1968 ve sonrası dönemin canlı politik atmosferinin onu nasıl şekillendirdiğini gösterdikten sonra, oldukça karmaşık olan bu metni edebiyat, sinema ve güncel politikadan verdiği örneklerle okuyuculara sunar. Buchanan aynı zamanda, Žižek ve Badiou'ya verdiği çarpıcı yanıtlarla güncel felsefi tartışmalara katılır ve bugün *Anti-Ödipus*'un yazıldığı döneme göre çok daha önemli bir eser olduğunu savunur. *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u* bir giriş veya açıklama olarak değil, sahnenin merkezini Marx'ın alması ve sınıf çatışması fikrinin canlandırılmasıyla politik hedefi açıkça devrimci olan bir okuma olarak ele alınmalıdır.



